





ذخائر العرب

٢٢

الإشارات والتنبيهات

لأبي علي بن سينا

مع شرح

نصير الدين الطوسي

وبتحقيق

الدكتور سليمان دنيا
أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر
ووكيل كلية أصول الدين

القسم الثالث

الطبعة الثانية



دار المعارف بمصر

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر ١١١٩٠٠ كورنيش النيل . القاهرة ج . م . ع .

الإلهيات



النمط الرابع

فى الوجود وعلله *

الفصل الأول

تنبيه

(١) اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وأن مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود .

وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ؛ لأنك ، ومن يستحق أن يخاطب ، تعلمان أن هذه

* . . . الوجود ههنا هو المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له ، وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك . والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك ، لا يكون نفس ماهيتها ، ولا جزءاً من ماهيتها ، بل إنما يكون عارضاً ؛ فإذن هو معلول مستند إلى علة . ولذلك قال الشيخ ، [فى الوجود وعلله] .

(١) أقول : يريد التنبيه على فساد قول من زعم أن الموجود هو المحسوس وما فى حكمه ، وهم المشبهة ، ومن يجرى مجراهم ، ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوساً ، حكمها على المحسوسات .

فقوله : [إن الموجود هو المحسوس] .

المحسوسات ، قد يقع عليها اسم واحد ، لا على سبيل الاشتراك الصرف ، بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان : فإنكما لا تشكان فى أن وقوعه على زيد وعمرو ، بمعنى واحد ، موجود ، فذلك المعنى الموجود ، لا يخلو :

إما أن يكون بحيث يناله الحس .

أو لا يكون .

فإن كان بعيدًا من أن يناله الحس ، فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ، ما ليس بمحسوس ، وهذا أعجب .

وإن كان محسوساً ، فله لا محالة ، وضع ، وأين ، ومقدار معين ، وكيف معين ، لا يتأتى أن يحس ، بل ولا أن يتخيل إلا كذلك .

قضية :

وقوله : [وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال] .
كعكس نقيض لها :
والجوهر ههنا هو الذات .
وإنما قال [بجوهره]
لأنهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بأفعاله ، لا بذاته .
وقوله :

[وأن ما لا يتخصص بمكان ، أو وضع بذاته ، كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه ، كأحوال الجسم ، فلاحظ له من الوجود] .

إيضاح لما سبق ؛ وذلك لأن المحسوس هو ماله مكان ، أو وضع ، بذاته ، وهو : إما جسم ، أو جسمانى . وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسماً أو جسمانيا .

والشيخ نبه على فساد قولهم ؛ بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات ، لا من حيث

فإن كل محسوس ، وكل متخيل ؛ فإنه يتخصص لا محالة ، بشيء من هذه الأحوال .

وإذا كان كذلك ، لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال ، فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين فى تلك الحال .

فإذن الإنسان ، من حيث هو واحد الحقيقة ، بل من حيث حقيقته الأصلية التى لا تختلف فيها الكثرة ، غير محسوس ، بل معقول صرف .

وكذلك الحال فى كل كلى »

هى عامة أو خاصة ، بل من حيث هى مجردة عن الغواشى الغريبة ؛ من الأين ، والوضع ، والكم ، والكيف ، مثلاً ، كالإنسان من حيث هو إنسان ، الذى هو جزء من زيد أو من هذا الإنسان ، بل كل إنسان محسوس ؛ وهو الإنسان المحمول على الأشخاص ؛ فإنه من حيث هو هكذا ؛ موجود فى الخارج ، وإلا فلا تكون هذه الأشخاص أناساً .

ثم إن كان محسوساً ، وجب أن يكون الإحساس به ، مع لواحق معينة ؛ كأين ما ، ووضع ما ، متعينين ؛ وحينئذ يمتنع أن يكون مقولاً على إنسان لا يكون فى ذلك الأين ، وعلى ذلك الوضع ، فلا يكون المشترك فيه ، مشتركاً فيه ، هذا خلف .

وإن لم يكن محسوساً ، فههنا موجود غير محسوس ، وهو الموجود المعقول .

واعلم أن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة ، غير الإنسان الواحد .

فإن معنى الأول : هو الإنسان من حيث هو طبيعة واحدة ، لا من حيث هو حيوان ، أو ناطق ، أو واحد ، أو غير ذلك .

ومعنى الثانى : هو الإنسان المقترن بالوحدة .

والأول مشترك فيه .

والثانى غير مشترك فيه .

ولذلك فسر الشيخ قوله : [من حيث هو واحد الحقيقة] .

بقوله :

[بل من حيث حقيقته الأصلية التى لا تختلف فيها الكثرة] .

الفصل الثانى

وهم وتنبيه

(١) ولعل قائلًا منهم يقول : إن الإنسان مثلا ، إنما هو إنسان ، من حيث له أعضاء ، من يد ، وعين ، وحاجب ، وغير ذلك ؛ ومن حيث هو كذلك فهو محسوس .

فَنُنَبِّهُهُ ونقول له : إن الحال فى كل عضو كلى ، مما ذكرته ، أو تركته ، كالحال فى الإنسان نفسه .

وباقى ألفاظ الكتاب ظاهرة .

واعترض بعض المعترضين : على هذا البيان ، بأن الإنسان : موجود فى العقل لا فى الخارج ، والمطلوب إثبات موجود فى الخارج غير محسوس .

وينحل الاعتراض : بالفرق بين طبيعة الإنسان ، التى يعرض لها الاشتراك وعدمه . وبين الإنسان المأخوذ مع الاشتراك ؛ فإن الأول يوجد فى الخارج والعقل ، والثانى يوجد فى العقل فقط ، على ما مرت الإشارة إليهما .

(١) أقول : هذا الوهم هو أن يقال : إنكم قد اشترطتم فى الإنسان المعقول ، تجريده من الوضع ، والكم .

والإنسان لا يعقل إلا وله أعضاء ، ذوات أقدار متباينة الأوضاع ، على ما يتخيل منه ويحس به .

والشيخ لم يشتغل بإيضاح الحال فى معقولية الإنسان ؛ لأن الاشتغال بالمثال إنما يكون خروجاً عن المقصود ، بل نبه على أن الحال فى كل واحد من الأعضاء والأجزاء ، فى كونه طبيعة معقولة غير محسوسة ، كالحال فى الإنسان نفسه .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس ، لكان الحس والوهم يدخلان فى الحس والوهم ، ولكان العقل ، الذى هو الحكَم الحق ، يدخل فى الوهم .

ومن بعد هذه الأصول ، فليس شىء من العشق ، والخجل ، والوجل ، والغضب ، والشجاعة ، والجبن ، مما يدخل فى الحس والوهم ، وهى من علائق الأمور المحسوسة ؛ فما ظنك بموجودات ، إن كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها ؟

(١) أقول : لما نبه على أن فى كل محسوس شيئاً ليس بمحسوس ، ولا بموهوم ، لم يقتصر على ذلك . بل نبه أيضاً على أن الحس نفسه ليس بمحسوس ، ولا بموهوم ، وكذلك الوهم . وعلى أن العقل الذى يميز بين الحس والمحسوس ، والوهم والموهوم ، ليس بموهوم ، فضلاً عن أن يكون محسوساً .

ونبه أيضاً على أن للمحسوسات علائق غير محسوسة ، ولا موهومة ، وهى طبائع الأمور المدركة بالوهم ، كالعشق ، والخجل ، وغيرهما ؛ فإن أشخاصها مدركة بالوهم ، وإن لم تكن مدركة بالحس الظاهر ، وأما طبائعها فليست مدركة بأحدهما أصلاً .

وإذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما ، هذه ؛ فإن ثبت وجود أشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات ، فهى أولى بأن لا تكون محسوسة ولا موهومة .

الفصل الرابع

تذنيب

(١) كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية ، التى هو بها حق ، فهو متفق واحد غير مشار إليه .

فكيف ما ينال به كل حق وجوده ؟

(١) أقول : الحق ههنا اسم فاعل ، فى صيغة المصدر ، كالعدل ، والمراد به ذو الحقيقة .

وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان :

منها الوجود فى الأعيان مطلقاً .

ومنها الوجود الدائم .

ومنها حال القول أو العقد الذى يدل على حال الشىء الخارج : إذا كان مطابقاً للواقع ، فهو صادق باعتبار نسبته إلى الأمر ، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه .

والمراد ههنا هو المعنى الأول .

واعلم أن مقصوده من إثبات موجود غير محسوس ، إنما كان هو إثبات مبدأ للوجود غير محسوس .

فلما بيّن أن كل موجود فى الأعيان ، فإنه من حيث حقيقته الذاتية التى هو بها ، حق ، أى حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة ، التى هو بها غير قابل للإشارة الحسية ، صرح بالمقصود وهو :

أن المبدأ الأول الذى يعطى كل ذى حقيقة ، تحققه وثبوته ، كيف لا يكون كذلك ؟

وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ، ولذلك سماه « تذنيباً » .

والفاضل الشارح : ظن أنه ألحق المبدأ الأول بسائر الحقائق فى ذلك على وجه التمثيل ، فحكم بأن البيان إقناعى.

الفصل الخامس

تنبيه

(١) الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولًا فى وجوده ، ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا ؛ فإن حقيقته متعلقة بالسطح ، والخط الذى هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية ، كأنهما علتاه المادية والصورية .

وليس كذلك ؛ فإنه إنما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة بما هى حقيقة ، ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو متحقق كل حقيقة ، عن حكم يثبت على كل حقيقة .

(١) أقول : يريد أن يشير إلى العلل ، وهى :

إما علل لماهية الشيء .

أو علل لوجوده .

والأولى تنقسم :

إلى ما يكون به الشي بالقوة ، وهو المادة ، وإلى ما يكون به الشيء بالفعل ، وهو الصورة .

والثانية تنقسم :

إلى ما يكون علة بمقارنة الذات .

أو بمباينتها .

والأول هو الموضوع .

والثانى ينقسم :

إلى ما يكون علة للإيجاد نفسه ، بأن يكون به الإيجاد .

وإلى ما يكون علة علة الإيجاد ، بأن يكون الإيجاد لأجله .

والأول : هو الفاعل .

وأما من حيث وجوده ، فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ، ليست هى علةً تُقَوِّمُ مثلثيته ، وتُكوِّنُ جزءًا من حدها ، وتلك هى العلة الفاعلية ، أو الغائية التى هى علة فاعلية لعليّة العلة الفاعلية :

والثانى : هو الغاية .

والمادة والموضوع ليستا من العلل الموجبة . بخلاف الباقية .

والجنس والفصل ، وإن كانا مقومين للنوع لكنهما ، ليسا من العلل ؛ لأن كل واحد منهما ، ومن النوع ، مقول على الباقين بأنه هو ؛ والعلل والمعلولات لا تكون كذلك .

وإذا تبين ذلك ، فقول الشيخ :

[الشىء قد يكون معلولاً . . . إلى قوله : كأنهما علتاه المادية والصورية] .

إشارة إلى علل الماهية .

وإنما قال : [كأنهما علتاه] .

ولم يقل : [هما علتاه] .

لأن المثلث لا مادة له ولا صورة ؛ فإنه كمٌّ ، والمادة والصورة يكونان للأجسام المركبة .

وأيضاً السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذى تكونه المادة للصورة ؛ والخط ليس بصورة له ؛ لأن نهاية المادة لا تكون صورة فيها .

وليسا بجنس وفصل للمثلث ؛ لأنهما ليسا بمقولين عليه ، ولا هو عليهما ، بل هما جزآن له فى الوجود ، ولذلك شبههما بالمادة والصورة ، لا بالجنس والفصل .

وقوله :

[وأما من حيث وجوده ، فقد يتعلق بعلة أخرى . . . إلى آخره] .

إشارة إلى علل الوجود .

ولما اقتصر على الفاعل والغاية ، لحصول مقصوده ههنا بهما ، ولم يذكر الموضوع ، أورد لفظة : [قد] .

فى قوله : [فقد يتعلق بعلة أخرى] .

الفصل السادس

تنبيه

(١) اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث ، وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان ، أم ليس بموجود ، بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح ، ولم يتمثل لك أنه موجود .

الفصل السابع

إشارة

[١] العلة الموجدة للشىء الذى له علل مقومة للماهية ، علة لبعض تلك العلل ، كالصورة ، أو لجميعها ؛ فى الوجود ، وهى علة الجمع بينها .

وأشار بعد قوله : [وتلك هى الفاعلية] .

بقوله . [والغائية] .

إلى أن الغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات ، بل تفيد فاعلية الفاعل . فهى علة فاعلية بالنسبة إلى ذلك الوصف للفاعل ، وعلة غائية بالنسبة إلى المعلول .

(١) أقول : يريد الفرق بين ذات الشىء و وجوده فى الأعيان ، كما أشار إلى ذلك فى المنطق ، لكن الغرض ههنا هو الفرق بين علل يفتقر الشىء إليها فى كونه موجوداً كالفاعل والغاية ، و بين علل يفتقر الشىء إليها فى تحقق ذاته فى الخارج والعقل ، كالمادة والصورة ؛ ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما .

وكان الغرض هناك هو الفرق بين علل يفتقر إليها الشىء فى تحقق ذاته فى العقل ، وهى مقومات ماهيته كالجنس والفصل ، و بين سائر العلل ، أعنى العلل الأربع المذكورة .

[١] أقول : لما ذكر العلل ، وفرّق بين علل الماهية ، وعلل الوجود ، وكان هذا النمط

والعلة الغائية – التى لأجلها الشيء – علةٌ بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ، ومعلولة لها فى وجودها ؛ فإن العلة الفاعلية علة

مشتملا على البحث عن علل الوجود ، أراد أن يشير إلى كيفية تعلق علل الوجود التى هى الفاعل والغاية ، بسائر العلل ، وكيفية تعلق إحداهما بالأخرى .

واعلم أن المعلولات تنقسم :

إلى ما لا مادة له ولا صورة .

وإلى ما له مادة وصورة .

والقسم الأول ينقسم :

إلى ما يوجد فى موضوع .

وإلى ما لا يوجد فيه .

والأول : يحتاج فى وجوده إلى علة توجده ، وإلى موضوع يقبله .

والثانى : يحتاج إلى علة توجده فقط .

والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم ؛ إذ لم يكن له علل ماهية .

والقسم الثانى : هو المعلول المركب من المادة والصورة .

والشيخ خص البحث به بقوله :

[العلة الموجدة للشيء الذى له علل مقومة للماهية] .

والعلة الموجدة فى هذا القسم تكون علة :

إما للصورة وحدها .

أو للصورة والمادة معاً .

مثال الأول : النجار الذى هو علة لصورة السرير دون مادته ، وإليه أشار بقوله :

[. . . علة لبعض تلك العلل ، كالصورة] .

ومثال الثانى.. الجوهر المفارق الذى هو علة لصورة الجسم ومادته معاً ، وإليه أشار بقوله :

[. . . أو لجميعها] .

وعلى التقديرين إنما تصير المادة بالفعل بسبب العلة الموجودة ، فتكون هى علة

ما لوجودها إن كانت من الغايات التى تحدث بالفعل ، وليست علة لعليتها ولا لمعناها ؛

للجمع بين المادة والصورة ، أعنى التركيب ، فتكون لذلك علة للمركب ، وإلى ذلك أشار بقوله :

[وهى علة الجمع بينهما] .

وقوله :

[والعلة الغائية التى لأجلها الشىء ، علة بما هيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ؛ ومعلولة لها فى وجودها ، فإن العلة الفاعلية علة ما لوجودها إن كانت من الغايات التى تحدث بالفعل ؛ وليست علة لعليتها ولا لمعناها] .

إشارة إلى ماهية الغاية ومعناها ، أعنى كونها شيئاً ما غير وجودها .

والمعلولات تنقسمُ :

إلى مبدَع .

وإلى محدَث .

على ما سيأتى بيانه .

والغاية فى القسم الأول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معاً .

وفى القسم الثانى توجد متأخرة بوجودها عنه ، وإن كانت متقدمة بماهيتها عليه .

والعلة لا يمكن أن تكون متأخرة عن معلولها .

فإذن وجود الغاية فى هذا القسم لا يكون علة ، بل ربما يكون معلولاً للمعلول لها بوجه ؛ والعلة إنما تكون هى ماهيتها المتقدمة ، وعليَّتها تكون أن تجعل الفاعل فاعلاً بالفعل ، فهى علة لفاعلية الفاعل ، والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة .

فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها ، لا مطلقاً ، بل على بعض الوجوه ، فلا يلزم من ذلك دور .

وقول الشيخ ظاهر .

وإنما قيد الغاية بقوله :

[إن كانت من الغايات التى تحدث بالفعل] .

الفصل الثامن

إشارة

(١) إن كانت علة أولى فهى علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود فى الوجود *

ليصير البيان خاصًّا بالقسم الثانى .

واعترض الفاضل الشارح : بأنهم :

[يثبتون للأفعال الطبيعية عللاً غائية ، والقوى الطبيعية لا شعور لها ، فلا يمكن أن يقال : تلك الغايات موجودة فى أذهانها ؛ ولا أن يقال : إنها موجودة فى الخارج ؛ لأن وجودها متوقف على وجود المعلولات . فإن تلك الغايات غير موجودة ، وغير الموجود لا يكون علة للموجود .

ولا خلاص عنه إلا بأن يقال : ليس للأفعال الطبيعية غايات] .

والجواب : أن الطبيعية ما لم تقتض لذاتها شيئاً كأين مثلاً ، لا يتحرك الجسم إلى حصول ذلك الشىء ، فكون ذلك الشىء مقتضاها ، أمر ثابت دال على وجود ذلك الشىء لها بالقوة ، وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل ، فهو العلة الغائية لفعلها .

(١) أقول : العلة الأولى لا يمكن أن تكون :

صورةً ؛ لوجوب تقدم الفاعل عليها بالإطلاق .

ولا مادةً ، لوجوب تقدم الفاعل عليها :

إما بالإطلاق .

وإما فى صيرورتها مادة بالفعل .

ولا غايةً ؛ لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجوب .

فإذن ، إن كان فى الوجود علة أولى ، فهى علة فاعلية لكل وجود معلول . ولكل صورة أو مادة هما علتان لتحقق أى معلول كائن فى الوجود .

الفصل التاسع

تنبيه

(١) كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره :

فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه . أو لايكون.

فإن وجب فهو الحقُّ بذاته ،الواجبُ الوجود من ذاته ،وهو القيوم.

وإن لم يجب ، لم يجز أن يقال : إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً ؛ بل إن قرن باعتبار ذاته شرط ، مثلُ شرطِ عدمِ علته ، صار ممتنعاً ، أو مثلُ شرطِ وجودِ علته ، صار واجباً .

وإن لم يقرن بها شرط ، لا حصول علة ولا عدمها ، بقى له فى ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان ؛ فيكون باعتبار ذاته الشىء الذى لا يجب ولا يمتنع .

فكل موجود :

إما واجب الوجود بذاته .

أو ممكن الوجود بذاته ‌.

(١) أقول : يريد قسمة الموجود إلى :
الواجب لذاته .
والممكن لذاته .
وألفاظه ظاهرة .
قوله : [فهو الحق بذاته] . أى الثابت الدائم بذاته .
و [القيوم] .
هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الإطلاق ، وهو اسم من أسماء الله تعالى .

الفصل العاشر

إشارة

(١) ما حقه فى نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته ؛ فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن .
فإن صار أحدهما أولى ، فلحضور شيء أو غيبته .
فوجودُ كلِّ ممكن هو من غيره .

---

(١) أقول : يريد بيان أن الممكن لا يوجد إلا لعلة تغايره .
وتقريره : أن الممكن :
إما أن تحتاج ذاته ، فى أن تكون موجودة ، إلى غيرها .
أولا تحتاج .
والثانى : باطل ؛ لاستحالة ترجح أحد شيئين متساويين من غير مرجح .
فإذن الأول حق .
والشيخ أشار بقوله : [فليس يصير موجوداً من ذاته] .
إلى فساد القسم الثانى .
وبقوله :
[فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن] .
إلى استحالة الترجح من غير مرجح .
وبقوله : [فإن صار أحدهما أولى ، فلحضور شيء أو غيبته] .
إلى أن الحق هو القسم الأول .

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسة ممكناً فى ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً ، وتجب بغيرها

(١) أقول : يريد إثبات واجب الوجود لذاته .
وتقرير الكلام . بعد ثبوت احتياج الممكن إلى الغير — أن ذلك الغير :
إما واجب .
وإما ممكن .
والكلام فى ذلك الممكن ، كالكلام فى الأول :
فإما أن ينتهى إلى واجب .
أو يدور الاحتياج .
أو يتسلسل إلى غير النهاية .
والشيخ لم يذكر القسم :
الأول : لأنه المطلوب .
ولا الثانى : لأنه ظاهر الفساد ؛ ولسبب آخر نذكره فيما بعد .
بل ذكر الثالث : وأراد أن يبين لزوم المطلوب منه .
فبيّن فى هذا الفصل أن سلسلة الممكنات . على تقدير وجودها — محتاجة إلى شىء خارج عنها تجب هى به .
قال الفاضل الشارح :
[يمكن أن يقرر البرهان عليه ، من غير ذكر تقسيمات .
ويمكن أن يقرر بتقسيمات .

ولنزد هذا بياناً*

والشيخ قرر على الوجه الأول فى هذا الفصل ، وعلى الوجه الثانى فى الفصل الذى يليه .

والتقرير على الوجه الأول ، أن الممكنات لو تسلسلت ، لم يكن لها بد من شيء تحتاج إليه جملةُ تلك الآحاد الممكنة ، وكلُّ واحد منها .

وكلّ موجودٍ مغايرٍ لها ولآحادها ، وجب أن يكون خارجاً عنها . وأن لا يكون ممكناً ؛ إذ لو كان ممكناً ، لكان منها .

فإذن هو واجب الوجود] .

وقال أيضاً :

[هذا الفصل موقوف على بيان أن السبب لا يجوز أن يكون متقدماً بالزمان على المسبب ؛ إذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن إلى آخر قبله ، لا إلى أول .

وذلك عندهم جائز .

أما إذا ثبت أن السبب لا بد من وجوده مع المسبب ؛ فحينئذ لو حصل التسلسل ، لكانت الأسباب والمسببات معاً ، وكان البيان مستقيماً .

لكن الشيخ تساهل فيه ههنا ؛ إذ كان فى عزمه أن يذكره فى أول النمط الخامس] .

وأقول : على هذا الكلام مؤاخذة لفظية ، وهى أن استناد الشيء إلى ما قبله بالزمان محال ؛ لأنه استناد إلى معدوم ، فالواجب أن يقال : إن هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان ؛ لأن كل واحد من السلسلة ، لو كان غير باق إلا فى زمانين — يكون فى أحدهما معلولا لما يتقدم عليه ، وفى الثانى علة لما يتأخر عنه . لكان استناد كل ممكن إلى آخر قبله ، لا إلى أول .

ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى .

شرح

(١) كلُّ جملة كُلٌّ واحدٍ منها معلولٌ ، فإنها تقتضى علةً خارجة عن آحادها .

(٢) وذلك لأنها :

إما أن لا تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟

وإما أن تقتضى علة ، هى الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة

وأما الاعتراض المشهور وهو أن إطلاق الجملة على ما لا يتناهى ، لا يصلح ، فلفظى ينبغى أن لا يلتفت فى الأبحاث المعنوية إلى أمثاله .

(١) أقول : يريد أن يبين أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها ، محتاجةٌ إلى شيء خارج عنها ، على وجه أبسط .

فجعل الدعوى أعم مأخذاً بأن حكم على كل جملة -سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، بشرط أن يكون كل واحد منها معلولا - بالاحتياج إلى شيء خارج .

(٢) أقول : وهذا تقرير البرهان بالقسمة إلى قسمين :

أحدهما : ما ذكره وأوضح فساده .

والقسم الآخر : - وهو أن يقتضى علة - ينقسم إلى ثلاثة أقسام ؛ لأن علة الجملة :

إما أن تكون كلُّ الآحاد .

أو بعضها .

أو شيئاً خارجاً عنها .

فقوله :

[وإما أن تقتضى علة هى الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها : فإن تلك الجملة ، والكل شيء واحد .

لذاتها ؛ فإن تلك الجملةَ والكلَّ شيءٌ واحد .

وأَما الكلُّ ، بمعنى كلِّ واحدٍ ، فليس تجب به الجملة .

وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أَولى بذلك من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأَن علته أَولى بذلك .

وإما أَن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها . وهو الباقى .

وأما الكل بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة] .

بيان فساد القسم الأول .

ووجهه : أن كل الآحاد :

إما أن يراد به الجملة .

أو يراد به كل واحد .

والأول : باطل ، لأن نفس الشيء لا تكون علة له .

والثانى : باطل ؛ لأن علة الشيء يجب أن تكون مقتضية له . ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتض للجملة .

واعلم أن حصول الجملة من أجزائها يكون على ثلاثة أنواع :

أحدها : أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع . كالعشرة الحاصلة من آحادها .

والثانى : أن يحصل هناك مع الاجتماع هيأة ، أو وضع ما ، متعلقة بالاجتماع . كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف .

والثالث : أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر ، هو مبدأ فعل ، أو استعداد ما ، كالمزاج الحاصل بعد تركب الاستقصات .

والحاصل : فى الأول هو شيء فقط .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثالث عشر

إشارة

(١) كلُّ علةِ جُملةٍ هي غيرُ شيءٍ من آحادها ، فهي علة أوَّلا للآحاد ، ثم للجملة ؛ وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها ، فالجملة إذا تمت بآحادها ، لم تحتج إليها ، بل ربما كان شيء ما ، علة لبعض الآحاد دون بعض ، فلم يكن علة للجملة على الإطلاق *

وفي الثاني هو شيء ، لشيء مع شيء .

وفي الثالث هو شيء ، من شيء مع شيء .

ولما كانت الجملة المفروضة ههنا ، من النوع الأول ، حكم الشيخ عليها بأن الآحاد ، والجملة ، والكل ، شيء واحد .

وقوله :

[وإما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد . وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك] .

هو بيان فساد القسم الثاني .

ومعناه : أن كل واحد من الجملة ، لما كان معلولا ، فلم يكن بعض الآحاد بالعلية أولى ؛ لأن كل بعض يفرض علة ، فالبعض الذي هو علة ذلك البعض ، أولى منه بالعلية .

وقوله : [وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقي] .

معناه ظاهر .

وفساد الأقسام المذكورة ، دل على صحة هذا القسم .

(١) أقول : لما ثبت أن كل جملة معلولات تفرض ، فهي محتاجة إلى علة خارجية ، أراد أن يبين أن العلة الخارجية ، إن كانت علة لتلك الجملة على الإطلاق ، كانت أوَّلا علة لواحد واحد من الآحاد .

الفصل الرابع عشر

إشارة

(١) كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء، وفيها علة غير معلولة، فهي طرف؛ لأنها إن كانت وسطاً فهي معلولة.

وبينها بالخلف، ففرض: كلّ واحد من الآحاد غير محتاج إليها، وازم من ذلك كون الكل غير محتاج إليها، هذا خلف.

أو بعضَ الآحاد غير محتاج إليها، وذكر أن هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الأول. إلا أنه يلزم منه أن لا تكون علة الجملة، علة لها على الإطلاق.

قال الفاضل الشارح :

[لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة، إنما يبين بأن يقال :
بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد؛ لأنه ليس بعلة لنفسه، ولا لعلله.
وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد، ليس بعلة للجملة.
فأورد هذا الفصل لبيان المقدمة الأخيرة].

وأقول : لو كان مراد الشيخ ذلك، لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها.

والأشبه : أن مراده بيان أن الممكنات لما افتقرت جملةً إلى علة خارجة، فتلك العلة يجب أن تكون أيضاً علة لآحادها أفراداً كما قدمناه.

(١) أقول : قد تبين مما مر أن كل جملة مشتملة على علل ومعلولات متوالية، سواء كانت متناهية أو غير متناهية، إن لم تشتمل على علة غير معلولة، احتاجت إلى علة خارجة عنها.

فذكر ههنا أنها إن اشتملت على علة، كانت تلك العلة طرفاً لا محالة، وكانت واجبة غير ممكنة.

الفصل الخامس عشر

إشارة

(١) كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات - كانت متناهية، أو غير متناهية - فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول، احتاجت إلى علة خارجة عنها، لكنها تتصل بها لا محالة طرفا.

وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول، فهو طرف ونهاية.

فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته »

---

(١) أقول: لما فرغ من بيان المقدمات، ألفها لإنتاج المطلوب.

فذكر أن كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات، سواء كانت متناهية أو غير متناهية، فلا يخلو:

إما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة.

أو تكون مشتملة عليها.

والقسم الأول: يقتضي احتياجها إلى علة خارجة عنها، هي طرف لها لا محالة، ولا يمكن أن تكون تلك الخارجة أيضاً معلولة؛ لأن السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة، بل تكون قطعة من سلسلة تامة، والكلام في جملة السلسلة.

والقسم الثاني: يقتضي اشتمالها على طرف.

فعلى التقديرين لا بد من طرف، والطرف واجب كما مر.

فإذن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته، وهو المطلوب.

وههنا قد تم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره.

واعلم أن الدور وإن كان ظاهر الفساد، لكن على تقدير وجوده، يلزم منه المطلوب أيضاً؛ لأنه يشتمل على جملة متناهية، كل واحد منها معلول.

ولما كان البيان المذكور متناولا له، لم يفرد الشيخ له قسماً.

الفصل السادس عشر

إشارة

وفى بعض النسخ

تنبيه

(١) كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق فى أمر مقوِّم لها :

فإما أن يكون ما تتفق فيه ، لازماً من لوازم ما تختلف فيه ، فيكون للمختلفات لازم واحد ، وهذا غير منكر .

وإما أن يكون ما تختلف فيه لازمًا لما تتفق فيه ، فيكون الذى يلزم الواحد ، مختلفاً متقابلا وهذا منكر .

---

(١) أقول : هذه قسمة يحتاج إليها فى بيان توحّد واجب الوجود .

وتقريرها : أن الأشياء : قد تختلف بالأعيان ؛ كهذا الشخص . وذلك الشخص .

وقد لا تختلف بالأعيان ، بل :

إما بالاعتبار ، كالعاقل والمعقول .

أو بغير ذلك .

والمختلفة بالأعيان :

قد تتفق فى أمر مقوم ، كزيد وعمرو ، فى الإنسانية .

وقد تتفق فى أمر عارض ، كهذا الجوهر ، وذاك العرض ، فى الوجود .

فالمختلفة بالأعيان ، المتفقة فى أمر مقوم ، تشتمل لا محالة على أمرين قد اجتمعا فيها :

أحدهما : ما تختلف فيه .

والثانى : ما تتفق فيه .

واجتماعهما لا يخلو :

إما أن يكون مع امتناع انفكاك من أحد الجانبين .

وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عرض لما تختلف فيه ، وهذا غير منكر .

وإما أن يكون ما تختلف فيه عارضاً عرض لما تتفق فيه ، وهذا أيضاً غير منكر .

أولا يكون .

والأول : هو اللزوم .

والثانى : هو العروض .

واللزوم لا يخلو :

إما أن يكون من جانب ما به الاتفاق ، ووجود هذا القسم ليس بمنكر ، وهو كالحيوان اللازم للناطق ، والأعجم ، فى الإنسان وغيره من الحيوانات .

وإما أن يكون من جانب ما به الاختلاف ، وهو محال ؛ لامتناع كون الحيوان ناطقاً ، وأعجم معاً .

هذا إذا كان ما به الاختلاف أشياء كثيرة ، كما فرض فى الكتاب .

أما إذا كان شيئاً واحداً . وكان لازماً للجزء المقوم الذى به يكون الاتفاق . لو جاز التكثر ، كان المركب منهما شخصاً واحداً لا غير ، فيكون نوعه من شخصه .

وهذا لم يذكر فى الكتاب ؛ لأنه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيها .

وأما العروض ، فلا يخلو أيضاً :

إما أن يكون ما به الاتفاق ، عارضاً ، لما به الاختلاف . ووجوده أيضاً ليس بمنكر ، وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر . وذلك العرض ، عند إطلاق : هذا الموجود . وذلك الموجود عليهما ، فإن الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان ، وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية .

أو بالعكس ، ووجوده أيضاً ليس بمنكر ؛ وهو كالإنسانية المعروضة لهذا وذاك عند إطلاق هذا الإنسان وذاك الإنسان . عليهما : فإن الإنسانية مقومة لهما . وهى معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية .

وما فى الكتاب غنى عن التطبيق .

الفصل السابع عشر

إشارة

(١) قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته .

---

(١) أقول : هذه مقدمة أخرى لمسألة التوحيد .

ومثال : كون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته ، كون الاثنينية سبباً لزوجية الاثنين .

ومثال : كون صفة ما ، هى الفصل ، سبباً لصفة أخرى ، هى الخاصة ، كون الناطقية سبباً للمتعجبية .

ومثال : كون صفة ما ، هى الخاصة ، سببا لصفة أخرى ، هى خاصة أخرى ، كون المتعجبية سبباً للضاحكية .

ومثال : كون صفة ما ، هى العرض ، سبباً لصفة أخرى مثلها ، كون اتصاف الجسم باللون سبباً لكونه مرئياً .

والفرق : بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ، أن سائر الصفات إنما يوجد بسبب الماهية ، والماهية توجد بسبب الوجود ، ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية ، وصدور بعضها من بعض ، ولم يجز صدور الوجود من شيء منها .

والفاضل الشارح : قد اضطرب فى هذا الموضع اضطراباً ظن بسببه أن عقول العقلاء ، وأفهام الحكماء بأسرها ، مضطربة ، وذلك لأنه استدل على أن الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظى ، بدلائل كثيرة استفادها منهم ، وحكم بعد ذلك بأن الوجود شيء واحد فى الجميع على السواء ، حتى صرح بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات ، تعالى عن ذلك .

ثم إنه لما رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهياتها ، وكان قد حكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات ، حكم بأن وجود الواجب أيضاً عارض لماهيته . فماهيته غير وجوده . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وظن أنه إن لم يجعل وجود الواجب عارضاً لماهيته ، لزمه :

إما كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة .

وإما وقوع الوجود على وجود الواجب ، ووجود غيره بالاشتراك اللفظى .

وأن تكون صفة له ، سبباً لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة .

ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك ؛ فإن الوقوع بالتشكيك على أشياء مختلفة ، إنما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي، وقوع « العين » على مفهوماته ؛ بل بمعنى واحد فى الجميع ، ولكن لا على السواء وقوع الإنسان على أشخاصه ، بل على الاختلاف :

إما بالتقدم والتأخر ، وقوع المتصل ؛ على المقدار ، وعلى الجسم ذى المقدار .

وإما بالأولوية وعدمها ، وقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلا ، وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذى هو به واحد .

وإما بالشدة والضعف ، وقوع الأبيض على الثلج والعاج .

والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات ؛ فإنه يقع :

على العلة ومعلولها ، بالتقدم والتأخر .

وعلى الجوهر والعرض ، بالأولوية وعدمها .

وعلى القار وغير القار ، كالسواد والحركة ، بالشدة والضعف .

بل على الواجب والممكن ، بالوجوه الثلاثة .

والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة ، لا على السواء ، يمتنع أن يكون ماهية ، أو جزء ماهية ، لتلك الأشياء ؛ لأن الماهية لا تختلف ، ولا جزؤها .

بل إنما يكون عارضاً خارجيًّا ، لازماً ، أو مفارقاً ، مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج ، وعلى بياض العاج ، لا على السواء .

فهو ليس بماهية ، ولا جزء ماهية لهما ، بل هو أمر لازم لهما من خارج : وذلك لأن بين طرفى التضاد الواقع فى الألوان ، أنواعاً من الألوان ، لا نهاية لها بالقوة ، ولا أسامى لها بالتفصيل ، يقع على كل جملة منها اسم واحد . بمعنى واحد ، كالبياض ، والحمرة ، والسواد ، بالتشكيك ؛ ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوم .

فكذلك الوجود فى وقوعه على وجود الواجب ، وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهويات التى لا أسماء لها بالتفصيل ، لا أقول : على ماهيات الممكنات ، بل على وجودات تلك الماهيات ، أعنى أنه أيضاً يقع عليها ، وقوع لازم خارجى غير مقوم .

ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشىء ، إنما هى

و إذا تقرر هذا فقد انحلت إشكالات هذا الفاضل بأسرها ؛ وذلك لأن الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد ، كما ذهب إليه الحكماء ، ولا يلزم من ذلك تساوى ملزوماته ، التى هى وجود الواجب ، ووجود الممكنات ، فى الحقيقة ؛ لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك فى لازم واحد .

وأنا أورد ههنا شبهه مفصلة ، وأشير إلى وجود انحلالها .

أقول : فمن شبهه التى زعم أنه أبطل بها قول الحكماء :

[أن أنية الواجب هى ماهيته] :

قوله [لما ثبت أن الوجود مشترك ، فهو من حيث هو وجود يقتضى : إما عروض الماهية .

أولا عروضها .

أولا يقتضى شيئاً منهما .

والأول والثانى يقتضيان تساوى الواجب والممكن :

فى العروض واللاعروض .

والثالث يقتضى احتياجهما معاً إلى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غير عارض ، ووجود الآخر عارضاً] .

والجواب : ما عرفته مما مر . واعتبر النور المشترك الواقع على الأنوار ، لا بالتساوى . مع أن نور الشمس يقتضى إبصار الأعشى ، بخلاف سائر الأنوار .

وكذلك الحرارة المشتركة ، مع أن بعضها يقتضى استعداد الحياة ، أو استعداد تبدل الصورة النوعية ، بخلاف سائر الحرارات .

وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة ، بالماهية .

وأيضاً لو كان الوجود متساوياً . على ما ظنه ، لكان المحتاج إلى سبب يقتضى العروض ، هو الممكن ، أما الواجب فلا يكون محتاجاً ؛ لأن عدم العروض لا يحوج إلى وجود سبب ، بل يكفى فيه عدم سبب العروض .

على أن الحق ما ذكرناه أولا .

ومنها قوله :

[اتفقت الحكماء على أن عقول البشر لا تدرك حقيقة الإله تعالى ، وعلى

بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود ، أو بسبب صفة أخرى ؟

أنها تدرك وجوده ، وكيف لا ، والوجود عندهم أوّلىّ التصور ؟

فذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده ؛ لأن دليلهم الذى عليه يعولون ، وبه يصولون ، قولُهم : إنا نعقل ماهية المثلث ، مع الشك فى وجوده ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

فههنا وجوده تعالى معلوم ، وحقيقته غير معلومة ، فوجوده مغاير لحقيقته ، وإلا فما الفرق ؟] .

والجواب : أن الحقيقة التى لا تدركها العقول ، هى وجوده الخاص ، المخالف لسائر الوجودات بالهوية ، الذى هو المبدأ الأول للكل .

والوجود الذى تدركه هو الوجود المطلق ، الذى هو لازم لذلك الوجود ، ولسائر الوجودات ، وهو أوّلىّ التصور ، وإدراك اللازم لا يقتضى إدراك الملزوم بالحقيقة ، وإلا لوجب من إدراك الوجود ، إدراك جميع الوجودات الخاصة .

وكون حقيقته تعالى غير مدركة ، وكون الوجود مدركاً ، يقتضى مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرَك ، لا لوجوده الخاص .

ومنها قوله :

[لو لم تكن حقيقة الواجب إلا مجرد الوجود مع القيود السلبية التى لا مدخل لها فى علية وجود الممكنات — فإن العدم لا يكون علة للوجود ، ولا جزءاً منها ، لكانت علة الممكنات هى الوجود المساوى لوجود الممكنات] .

والجواب : أن حقيقة الواجب ليست هى الوجود العام ، بل هى مجرد وجوده الخاص به ، المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات .

ومنها قوله :

[إنهم اتفقوا على أن الطبيعة النوعية ، يصح على كل فرد منها ، ما يصح على سائر أفرادها ، كما ذكروا فى إثبات هيولى الأفلاك ، وفى إبطال مذهب ديمقراطيس فى الجزء الذى لا يتجزأ ، وفى وجوب كون الأبعاد الجسمانية فى مادة .

لأن السبب متقدم فى الوجود ، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود .

وإذا ثبت ذلك ، فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز أن تختلف مقتضياتها ، أعنى العروض للماهية واللاعروض] .

والجواب : أن الوجود ليس طبيعة نوعية : لأن الطبيعة النوعية تكون فى الأشخاص على السواء ، وتقع عليها بالتواطؤ .

والوجود ليس كذلك .

ثم إنه اعترض على قول الشيخ فى هذا الفصل .

[لو كانت الماهية مقتضية لوجودها ، لكانت متقدمة بالوجود على الوجود] .

بأن قال :

[لا معنى لتقدم العلة بالوجود ، إلا تأثيرها ، وحينئذ يكون التالى فى المتصلة المذكورة ، إعادة للمقدم بعبارة أخرى] .

والجواب : أنا نعلم بالضرورة أن تأثير العلة مشروط بتقدمها فى الوجود ، والشىء لا يكون مشروطاً بنفسه .

وأيضاً ، أن التقدم هو التأثير ، لكن الماهية لا يتصور أن تؤثر إلا إذا كانت فى الأعيان ، وحينئذ يكون كونها فى الأعيان - أعنى وجودها - شرطاً فى صدور وجودها - أعنى كونها فى الأعيان - عنها . . . هذا خلف .

ثم قال :

[وكما كانت الماهية قابلة للوجود ، مع أنها غير متقدمة بالوجود عليه ، كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود] .

والجواب : أن كلامه هذا مبنى على تصوره أن للماهية ثبوتاً فى الخارج ، دون وجودها ، ثم إن الوجود يحل فيها ، وهو فاسد ؛ لأن كون الماهية هو وجودها ، والماهية لا تتجرد عن الوجود إلا فى العقل ، لا بأن تكون فى العقل منفكة عن الوجود ؛ فإن الكون فى العقل أيضاً وجود عقلى ، كما أن الكون فى الخارج وجود خارجى ؛ بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها ، من غير ملاحظة الوجود ، وعدم اعتبار الشىء ليس اعتباراً لعدمه .

فإذن اتصاف الماهية بالوجود ، أمر عقلى ، ليس كاتصاف الجسم بالبياض ، فإن

. . . .

الماهية ليس لها وجود منفرد ، ولعارضها المسمى بالوجود ، وجود آخر ، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول ، بل الماهية إذا كانت ، فكونها هو وجودها .

والحاصل : أن الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها فى العقل فقط ، ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل فقط .

ثم قال :

[ذكر الشيخ فى هذا الفصل أن الماهية تكون علة لصفتها ، وذلك يقتضى كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود ؛ لأنها لو اقترنت به ، لم تكن وحدها علة ، بل مع الوجود ، ولا يلزم من ذلك كونها معدومة ، بل إنما تكون مؤثرة من حيث هى هى ، لا من حيث هى موجودة ، أو معدومة] .

والجواب : أن عدم اعتبار الوجود مع الماهية ، عند اقتضائها صفة ، لا يقتضى انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء ، فإن انفكاكها عن الوجود وهى ، هى ، محال ، فضلا عن أن تكون مؤثرة .

فإذن لا يتصور كونها مؤثرة فى الوجود الذى لا تنفك آلة التأثير عنه ، فهذا بيان فساد الرأى الذى ذهب إليه هذا الفاضل .

وهذه المباحث وإن كانت مؤدية إلى الإطناب ، غير متعلقة بمتن الكتاب فى هذا الموضع ، لكن لما طال كلام هذا الرجل فى هذه المسألة التى هى أعظم المسائل الإلهية شأناً فى هذا الكتاب ، وفى سائر كتبه ، كان التنبيه على مزال أقدامه واجباً ؛ لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء أثره .

الفصل الثامن عشر

إشارة

(١) واجبُ الوجود المُتَعَيِّنُ :

إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره .

وإن لم يكن تعينه لذلك ، بل لأمر آخر ، فهو معلول .

---

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود .

وتقريره : أن واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره ؛ لأن الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج ، وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجداً لغيره .

ثم إن تَعَيُّنَهُ :

إما أن يكون لكونه هو واجب الوجود لا غير .

أو لا يكون لذلك ، بل يكون لأمر غير كونه واجب الوجود .

أما القسم الأول : فيقتضي أن لا يكون واجبُ الوجود غير ذلك المتعين . وهو المطلوب ، وإليه أشار الشيخ بقوله :

[إن كان تعينه ذلك ؛ لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره] .

وأما القسم الثاني : فيقتضي أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره ؛ لأن معنى واجب الوجود لا يخلو من أن يكون :

إما لازماً لتعينه .

أو عارضاً له .

أو معروضاً له .

أو ملزوماً له .

وهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة ، وكلها محال ، وإلى هذا القسم أشار بقوله :

[وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر ، فهو معلول] .

لأنه إن كان وجود واجب الوجوب لازماً لتعينه ، كان الوجود لازماً لماهيةٍ غيره ، أو صفةٍ ، وذلك محال .

ثم شرع فى تفصيل الأقسام فبيّن أن القسم الأول — وهو أن يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعينه المعلول لغيره — محال ؛ لأن التعين :

إما أن يكون ماهية .

أو صفة للماهية .

وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازماً له ، كون الوجود بسبب الماهية ، أو بسبب صفة أخرى لها .

وقد تقرر بطلان ذلك فى الفصل المتقدم .

وذلك معنى قوله :

[. . . لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه ، كان الوجود لازماً لماهية غيره ، أو صفة ، وذلك محال] .

واعلم : أنا قد بيّنا أن اللزوم لا يتحقق :

إلا إذا كان الملزوم ، أو جزء منه ، علة أو معلولا مساوياً اللازم أو لجزء منه .

أو كانا معلولى علة واحدة .

وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتعين لا يمكن أن يكون علة له ، وإلا عاد القسم الأول .

وعلى التقديرين الأخيرين يكون معلولا وهو محال .

ثم إنه بيّن أن القسم الثانى — وهو أن يكون الوجود الواجب عارضاً لتعينه المعلول لغيره — أولى بأن يكون محالا ؛ لأن عروض ذلك الوجود للتعين يقتضى الافتقار إلى سبب يقتضى العروض ، والتعين معلول أيضاً لغيره ، فإذن يتضاعف الافتقار إلى الغير ، وذلك معنى قوله : [. . . وإن كان عارضاً ، فهو أولى بأن يكون لعلة] .

ثم أشار إلى القسم الثالث — وهو أن يكون التعين المعلول للغير عارضاً للوجود الواجب — بقوله : [وإن كان ما يتعين به عارضاً لذلك] .

وإن كان عارضاً ، فهو أولى بأن يكون لعلة .

وإن كان ما يتعين به عارضاً لذلك ، فهو لعلة .

وبيّن أن هذا القسم أيضاً محال ؛ لأنه يقتضى كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعيناً بذلك التعين ، وإليه أشار بقوله : [. . . فهو لعلة] .

ثم أكد بيان استحالته بمعنى آخر ، وهو أن التعين لا يمكن أن يكون عارضاً للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة .

فإذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامة ؛ وحينئذ لا يخلو :

إما أن يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين ، بعين ذلك التعين العارض لها .

أو يكون بسبب تعين آخر خصصها أولا ، ثم عرض لها التعين الأول بعد تخصصها .

وهذا قسمان :

القسم الأول : أن التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب ، من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها ، ثم إنها قد تخصصت طبيعة خاصة بعين ذلك التعين المعلول ، وهو محال ؛ لأنه يقتضى أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين ؛ وإليه أشار بقوله :

[. . . فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة ، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده ، وهذا محال] .

ولفظة : [ذلك] .

إشارة إلى ما تعين به المذكور قبله .

وتقدير الكلام هكذا :

[فإن كان ما يتعين به الوجود الواجب ، وما تتعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين ، واحداً ؛ فتلك العلة . . أى علة التعين به المذكور . علة لخصوصية الوجود الواجب] .

والقسم الثانى : أن يكون التعين المعلول ، قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة ، بعد أن تخصصت بتعين آخر سابق ، وهو محال ، لأن الكلام فى ذلك

فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة ، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده . وهذا محال .

التعين ، كالكلام فى التعين المعلول المذكور ، وإلى ذلك أشار بقوله :

[وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق ، فكلامنا فى ذلك السابق] .

وبقى من الأقسام الأربعة قسم واحد ، وهو أن يكون التعين المذكور لازماً للوجود الواجب ، مع كونه معلولا لغيره ، وهو أيضاً محال ؛ لأنه يقتضى كون واجب الوجود واحداً معلولا للغير ، وإليه أشار بقوله :

[وباقى الأقسام محال] .

ولما تبين استحالة الأقسام الأربعة بأسرها تبين استحالة القسم الثانى المنقسم إلى هذه الأربعة من القسمين الأولين .

فتعين صحة القسم الأول منهما ، وهو كون واجب الوجود واحداً ، وهو المطلوب .

والفاضل الشارح : جعل قوله :

[واجب الوجود المتعين . . . إلى قوله : فلا واجب وجود غيره] .

أحد الأقسام الأربعة ، وهو كون التعين لازماً لواجب الوجود .

وقوله : [وإن لم يكن تعينه لذلك ، بل لأمر آخر ، فهو معلول] .

قسماً ثانياً منهما ، وهو كون التعين عارضاً له .

وأورد قوله : [لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه]

هكذا [وإن كان واجب الوجود لازماً لتعينه] .

وجعل ذلك إلى قوله : [. . . أو صفة ، وذلك محال] .

قسماً ثالثاً ، وهو كون واجب الوجود لازماً للتعين .

وقوله : [. . . وإن كان عارضاً ، فهو أولى بأن يكون لعلة] .

رابع الأقسام ، وهو كونه عارضاً للتعين .

قال : [وعند هذا قد تم فساد الأقسام الثلاثة الأخيرة ، وبه صح القسم الأول ، وتم الدليل] .

وإن كان عروضه بعد تَعَيُّنِ أول سابق ، فكلامنا فى ذلك السابق .

ثم جعل قوله :

[وإن كان ما تعين به عارضاً لذلك . . . إلى قوله :

فكلامنا فى ذلك السابق] .

تكراراً للقسم الثانى ، مع مزيد بيان لبطلانه .

ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله : [وباقى الأقسام محال] .

ولا اشتباه أن ما ذكرناه أشد انطباقاً على متن كلامه ، والله أعلم بالصواب .

والفاضل الشارح : ذكر أيضاً أن هذه الحجة مبتنية على كون كل واحد من :

وجوب الوجود .

والتعين .

أمراً ثبوتياً ، حتى يصح عليهما التلازم والتعارض .

ولو كان أحدهما ، أو كلاهما ، سلبياً ، لما صح ذلك ، فسقط أصل الدليل .

ثم أطنب الكلام فى الاحتجاج على كونهما سلبيين ، بحجج عنادية ؛ وفى إبطال استدلالات أوردها على إثباتهما كذلك .

والحق أن الوجوب ، والإمكان ، والامتناع ، أوصاف اعتبارية عقلية ، حكمها فى الثبوت والانتفاء واحد ، والاشتغال بذلك ههنا ، ليس بنافع ولا ضار ؛ لأن الشيخ لم يتكلم فى وجوب الوجود ، بل تكلم فى واجب الوجود ، الذى لا يمكن أن يقال : إنه سلبى .

وأما التعين فلا شك فى أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن تتكثر بنفسها ، من حيث هى واحدة ، بل يجب إذا تكثرت ، أن تتكثر بأمر ينضاف إليها .

وسيجىء بيان تكثرها فى الفصل الذى يلى هذا الفصل .

وقول الفاضل الشارح :

[التعينات لو كانت ثبوتية ، لاشتركت فى كونها تعيناً ، واختلفت بتعينات أخرى غيرها] .

ليس بشىء ؛ لأن تعينات الأشخاص ، من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك فى

وباقى الأقسام محال *

شيء ، ومن حيث تشترك فى شيء فليست بتعينات .

وقوله :

[انضمام التعين إلى طبيعة ما ، يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر].

ليس بشيء أيضاً ؛ لأن الطبائع تتعين :

بالفصول ، كالأنواع المركبة من الأجناس والفصول ؛

أو بأنفسها ، كالأنواع البسيطة .

ثم هى من حيث كونها طبيعة ، تصلح :

لأن تكون عامة عقلية .

ولأن تكون خاصة شخصية .

فكما — بانضياف معنى العموم إليها — تصير عامة ، كذلك — بانضياف التعينات إليها — تصير أشخاصاً ، ولا تحتاج إلى تعين آخر .

ولو كان التعين بالعرض أمراً سلبيًّا ، لما كان عدم الشيء ، مطلقاً ؛ كما ظنه هذا الفاضل ، بل كان أمراً عدميًّا ، وأمثال هذه الأعدام لا تصلح لأن تصير فصولا ، فضلاً عن أن تكون عوارض .

والكلام فى تحقق هذه الأمور وأمثالها يستدعى طولا ، لا يليق أن يورد فى أثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو .

وأما قوله :

[الواجب يساوى الممكنات فى الوجود ويباينها بتعين ، فتتركب ماهيته] ؛

فليس أيضاً بشيء ؛ لأن الوجود غير العارض للماهية ، يباين الوجود العارض للماهيات ، باللا عروض الذى لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه إلا فى العبارة ، على أن الوجود ليس طبيعة نوعية يصير أشخاصاً بتعينات زائدة عليه ، كما ظنه .

الفصل التاسع عشر

فائدة

(١) عُلِمَ من هذا :

أن الأشياء التى لها حد نوعى واحد فإنما تختلف بعلل أخرى.

وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوةُ القابلةُ لتأثير العلل ، وهى المادة ، لم يتعين إلا أن يكون فى طبيعة من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحدا .

---

(١) أقول : قد تبين مما ذكر فى الفصل المتقدم :

أن الطبيعة الواحدة التى لها حد نوعى واحد ، إذا لم يكن تعينها لازماً لنوعيتها ، كان تعدد أشخاصها بسبب علل مغايرة لها .

وإذا لم يكن مع كل واحد من الأشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل ، لم يتعين ذلك الشخص .

والقوة القابلة لتأثير العلة ، إنما تكون للمادة أو بسببها .

فإذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية ، لم تتعدد بالأشخاص ، أما إذا كان تعينها لازماً لنوعها ، كان من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحداً ، ولم يتعدد بالأشخاص .

وإذ حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض ، نبه عليها .

وأفاد الفاضل الشارح :

أن هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على أن :

[واجب الوجود يستحيل أن يكون نوعاً لأشخاص] .

وبيانه :

[أن الحجة المذكورة فى الفصل المتقدم . وهى ان التعين إذا كان عارضاً للمعنى المشترك ، افتقر الشخص المتعين إلى علة منفصلة . كانت عامة شاملة للأجناس والأنواع .

وأما إذا كان يمكن فى طبيعةِ نوعِها أن تحمل على كثيرين ، فتَعَيُّنُ كلٍّ واحد بعلة ، فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الأمر ، إذا كان لا اختلاف بينهما فى الموضع وما يجرى مجراه .

ثم إذا تبين ههنا أن النوع المتكثر بالتعين العارض يجب أن يكون مادياً .

فإن أضيف إلى ذلك أن واجب الوجود ليس بمادى .

نتج أن واجب الوجود ليس نوعاً يشترك فيه أشخاص] .

وأما اعتراضه بأن :

علة تكثر الأشياء المتماثلة ، لو كانت هى تكثر محالّها ، لكانت المحالُّ المتكثرة المتماثلة محتاجة إلى محال أخر وتسلسل .

فالجواب عنه : أن الشىء الذى لا يكون بذاته قابلاً للتكثر ، يحتاج فى أن يتكثر إلى شىء يقبل التكثر لذاته ، وهو المادة .

وأما الذى يقبل التكثر لذاته — أعنى المادة — فهو لا يحتاج فى أن يتكثر إلى قابل آخر ، بل إنما يحتاج إلى فاعل يكثره فقط .

واعلم أن هذا الحكم ليس على كل أشياء متماثلة كيف اتفق ؛ فإن المتماثلات بأمر عارض ، إنما تتكثر بماهياتها ، ولا على كل أشياء متماثلة فى أمر ذاتى ، فإن المتماثلات بالجنس إنما تتكثر بفصولها .

بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شأنها أن توجد فى الخارج غير مختلفة إلا بالعوارض ؛ ولما لم يكن الوجود كذلك ، فقد سقط النقض الذى أورده الفاضل الشارح :

بأن الوجود يتكثر فى الواجب والممكن من غير مادة .

الفصل العشرون

تذنيب

(١) قد حصل من هذا :

أن واجب الوجود واحد ، بحسب تعيّن ذاته .

وأن واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلا .

الفصل الحادى والعشرون

إشارة

[١] لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين ، أو أشياء تجتمع ، لوجب بها ، ولكان الواحدُ منها ، أو كلٌّ واحد منها ، قبل واجب الوجود ، ومقوِّمًا لواجب الوجود .

---

(١) أقول : هذه نتيجة لما مضى ، وأفاد بقوله ؛ [بحسب تعين ذاته] .
أن التعين ليس زائداً على ذاته ؛ فإن التعين إنما يكون زائداً ، عند كون الذات مقولة على كثرة .

[١] أقول : يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي ، وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل .

والتركيب :

قد يكون من أجزاء تتقدم المركب ، كالعناصر للمركبات .

وقد يكون من جزء أصل ، يتقدم المركب ، كخشب السرير ، وجزء آخر يلحقه ، فيحصل المركب مع لحوقه ، كصورة السرير ، ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدماً على وجود السرير .

فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم *

والانقسام :

قد يكون بحسب الكمية ، كما للمتصل إلى أجزائه المتشابهة .

وقد يكون بحسب المعنى ، كما للجسم إلى الهيولى والصورة .

وقد يكون بحسب الماهية ، كما للنوع إلى الجنس والفصل .

وكل واحد من التركب والانقسام ، يقتضى أن تكون ذات الشىء المركب أو المنقسم ، إنما تجب بما هو جزء لها ، مما ليس هو بها ، فإن الجزء ليس هو بالكل .

وتقرير ما فى هذا الكتاب :

أن ذات واجب الوجود ، لو التأم من شيئين أو أشياء ، ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ، ثم حصل منها واجب الوجود ، كالمركب من العناصر البسيطة . ..

أو كان واجب الوجود ذا ماهية أخرى غير الوجود الواجب ، اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود ، فصارت واجب الوجود ، كالإنسان المتصف بالوحدة ، الصائر بذلك واحداً .

كان الواحدُ من أجزائه — يعنى الماهية المذكورة — أو كلٌّ واحد منها — كالشيئين أو الأشياء المذكورة — قبلَ واجب الوجود ، مقوماً له .

هذا خلف .

فواجب الوجود لا ينقسم :

فى المعنى ، إلى ماهية وواجب وجود ، مثلاً .

ولا فى الكم ، إلى أجزاء متشابهة .

قال الفاضل الشارح :

[الجسم المركب من الهيولى والصورة ، لا يتقدمه أحد جزئيه ، وهو الهيولى ؛ لأن الهيولى شىء بالقوة ، ومتى حصلت بالفعل ، فهى الجسم ، ولذلك

قال الشيخ :

[ولكان الواحد من الأجزاء ، أو كل واحد منها ، متقدماً] .

الفصل الثانى والعشرون

إشارة

(١) كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته ، على ما اعتبرناه قبل ، فالوجود غير مقوم له فى ماهيته .

ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته : على ما بان .

فبقى أن يكون عن غيره *

أقول : الهيولى فى الكائنات الفاسدة تتقدم بالزمان على الجسم ، فضلاً عن الذات ، فحمْل ذلك الجزء على ما هو كالصورة ، أولى .

وقال :

[إن قيل : لعل الماهية المركبة ، وإن كانت ممكنة ؛ للافتقار إلى أجزائها ، لكنها واجبة الوجود ؛ للاستغناء عن السبب الخارجى ؛ وذلك بأن تكون أجزاؤها واجبة] .

أجبنا بأن الواجب من أجزاء ذلك المركب يمتنع أن يكون إلا واحداً ، لما مر ، والباقى يكون معلولاً له ، وذلك الجزء يكون غير مركب .

قال :

[فظهر من ذلك أن هذه المسألة مبنية على مسألة التوحيد ، ولذلك أخرها الشيخ عنها] .

وأقول : المطلوب هناك كون المركب ممكناً فى ذاته ، وهو ليس بمتعلق بمسألة التوحيد والقول بأنه مبنى عليه لا يخلو من تعسف ما ، وذلك ظاهر .

(١) أقول الداخل فى مفهوم ذات الشىء :

إما جزء ماهيته بالقياس إلى ماهيته .

وإما تمام ماهيته بالقياس إلى أشخاصها .

على ما اعتبرناه فى المنطق .

الفصل الثالث والعشرون

تنبيه

(١) كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس ، يجب به ، لا بذاته .

وكل ما ليس بداخل فى مفهوم ذات الشىء فليس بمقوم له فى ماهيته ، بل عارض من خارج ؟

وكل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته — بأن يكون جزء ماهيته ، أو تمام ماهيته — فالوجود غير مقوم له فى ماهيته ، بل هو عارض له .

ولا يجوز أن يكون معلولاً لذاته على ما بان فى قولنا :

[الوجود لا يكون بسبب الماهية] :

فإذن وجوده من غيره .

والمقصود : أن الوجود داخل فى مفهوم ذات واجب الوجود ، لا الوجود المشترك الذى لا يوجد إلا فى العقل ، بل الوجود الخاص الذى هو المبدأ الأول لجميع الموجودات .

وإذ ليس له جزء ، فهو نفس ذاته ، وهو المراد من قولهم :

[ماهيته هى أنيته] .

(١) أقول : الجسم المحسوس هو الأجسام النوعية ، ومتعلق الوجود به ينقسم :
إلى ما يتعلق وجوده به فقط ، وهو معلولاته ، أعنى كمالاته الثانية .
وإلى ما يتعلق وجوده به وبغيره ، وهو سائر الأعراض الجسمانية .
والأول يجب بالجسم المحسوس فقط .
والثانى يجب به وبغيره ، لكن يصدق عليه أن يقال : يجب به ؛ لأنه لا ينافى قولنا : ويجب أيضاً بغيره . . .

والمقصود أن الأعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها ، واجبة بغيرها .

(٢) وكل جسم محسوس ، فهو متكثر :

بالقسمة الكمية .

وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة .

(٣) وأيضاً كل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه ، أو من غير نوعه إلا باعتبار جسميته .

(٤) وكل جسم محسوس ، وكل متعلق به معلول .

---

(٢) أقول : المقصود بيان أن كل جسم ممكن .

وكبرى القياس قوله :

[فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ، ولا فى الكم] .

كما سبق .

(٣) أقول : وهذا برهان آخر على أن كل جسم ممكن .

وبيانه : أن كل جسم نوعى فستجد جسماً آخر من نوعه ، إن كان ذلك الجسم عنصريًّا ، أو من غير نوعه ؛ إن كان فلكيًّا نوعه فى شخصه .

هذا إذا أخذت الجسم جنساً .

أما إذا أخذته نوعاً محصلاً على ما مرت الإشارة إليه ، فستجد لكل جسم على الإطلاق جسماً آخر من نوعه .

فمعنى لفظة « إلا » من قوله :

[إلا باعتبار جسميته] .

ناقض لمعنى النفى فى قوله : [أو من غير نوعه] .

وتقدير الكلام :

[إن كل جسم نوعى ، فستجد جسماً آخر من نوعه ذلك ، أو من نوعه باعتبار جسميته] .

وهذه القضية صغرى البرهان ، وكبراه ما مر ، وهى أن :

كل ما تجد مشاكلاً له من نوعه ، فهو معلول .

(٤) أقول : هو الحاصل من الفصل ، ويتبين منه أن الواجب ليس بجسم ، ولا متعلق به .

الفصل الرابع والعشرون

إشارة

(١) واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء فى ماهية ذلك الشيء ؛ لأن كل ماهية لما سواه ، مقتضية لإمكان الوجود .

وأما الوجود فليس بماهية لشيء ، ولا جزءٍ من ماهية شيء ؛ أعنى الأشياءَ التى لها ماهية ، لا يدخل الوجود فى مفهومها ، بل هو طارئ عليها .

فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياءِ فى معنى جنسى ،

---

(١) أقول : يريد نفى التركيب بحسب الماهية عن الواجب ، فبيَّن . أولاً ، أنه لا يشارك شيئاً فى ماهيته ؛ لأن ماهية ما سواه ليست الوجود الواجب ، بل إنما تقتضى إمكان الوجود فقط ؛ وحقيقة الواجب هى الوجود الواجب .

ثم احترز عن أن يُنقض حكمُه هذا بالوجود فيقال :

إن الواجب من حيث هو وجود واجب ، يشارك الوجود الممكن فى الوجود .

فقال :

[وأما الوجود فليس بماهية شيء ، ولا جزءٍ من ماهية شيء ، بل هو طارئ على الأشياء التى لها ماهية غير الوجود] .

وذلك لأن وجود الأشياء هو كونها فى الخارج ، فهو أمر عارض لها من حيث هى معقولة بوجه ما .

فإذن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء فى أمر ذاتى ، جنسيًّا كان أو نوعيًّا ، فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصلى ولا عرضى ، بل هو منفصل بذاته ؛ لأن الانفصال ، بعد الاشتراك فى أمر ذاتى ، يكون :

ولا نوعى ؛ فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى ، بل هو منفصل بذاته .

(٢) فذاته ليس لها حد ، إذ ليس لها جنس ولا فصل .

إما بالفصول .

أو بالأعراض .

أما مع عدم الاشتراك فلا يكون إلا بالذات .

وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك ، منحلة بما مر ذكره ، فلا وجه لإيرادها والاشتغال بجوابها .

وقوله :

[إن الشيخ التزم فى إلهيات الشفاء انفصال وجود الواجب ، عن سائر الوجودات ، بأمر زائد ؛ إذ قال :

« الوجود لا بشرط ، أمر مشترك بين الواجب والممكن .

والوجود بشرط لا ، هو ذات الواجب] .

فالجواب : أن شرط العدم أمر زائد فى الاعتبار فقط ، والشيخ لا ينفى الاعتبارات عن الواجب ، والشىء لا يصير باعتبار عدم شىء له ، مركباً .

وأيضاً الشىء المتحقق فى الخارج بذاته لا يحتاج فى انفصاله عما لا يتحقق فى الخارج بذاته إلى شىء غير ذاته ، إنما يحتاج إلى ذلك فى انفصاله عن متحقق آخر مثله .

(٢) أقول : قال الفاضل الشارح :

[هذا مبنى على أن الحد لا يحصل إلا من الجنس والفصل ، وقد بيّنّا ما فيه من البحث فى المنطق] .

والجواب عنه ، أن المقصود ههنا إنما كان نفى التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود ، فنفَى الحد المقتضى لذلك عنه .

الفصل الخامس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ربما ظُنَّ أَن معنى الموجود لا فى موضوع ، يعم الأَول وغيره عموم الجنس ، فيقع تحت جنس الجوهر .

وهذا خطأ ؛ فإن الموجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجوداً لا فى موضوع ، حتى يكون من عرف أن زيدًا هو فى نفسه جوهر ، عرف منه أنه موجود بالفعل ، أَصلا ؛ فضلا عن كيفية ذلك الوجود .

بل معنى ما يُحمل على الجوهر كالرسم ، وتشترك فيه الجواهر

ثم إن كان المقصود هو نفى التعريف الحدى ، فالجواب :

أنك نقلت فى المنطق عن الشيخ أنه قال : فى « الحكمة المشرقية » :

[إن الأشياء المركبة ، قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول ،
وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهنَ تَصوُّرها إلى حاق الملزومات ،
وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود] .

فهذا ما ذكرته فى المنطق ، ولم تزد عليه شيئاً .

وواجب الوجود ؛ إذ ليس بمركب ، فلا حد له ، وإذا هو منفصل الحقيقة عما عداه ، فليس له لازم يوصل تصورُه العقلَ إلى حقيقته ، بل لا وصول للعقول إلى حقيقته .

فإذن لا تعريف له يقوم مقام الحد .

(١) أقول : هذا سؤال يرد على قوله :

[الواجب لا جنس له] .

وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة .

وعبارة الكتاب ظاهرة .

النوعية عند القوة ، كما تشترك فى الجنس ، هو أنه ماهية وحقيقة ، إنما يكون وجودها لا فى موضوع .

وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ، لذاتيهما ، لا لعلة .

وأما كونه موجودًا بالفعل ، الذى هو جزء من كونه موجودًا بالفعل لا فى موضوع ، فقد يكون له بعلة ، فكيف المركب منه ومن معنى زائد ! ؟

فالذى يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ، ليس يصلح حمله على واجب الوجود أصلا ؛ لأنه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم ، بل الوجود الواجب له ، كالماهية لغيره .

واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس ، لم يصر بإضافة معنى سلبى إليه جنساً لشىء ؛ فإن الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية ، بل من لوازمها ، لم يصر بأن يكون لا فى موضوع ، جزءًا من المقوم ، فيصير مقوماً ، وإلا لصار بإضافة المعنى الإيجابى إليه جنساً للأعراض التى هى موجودة فى موضوع .

الفصل السادس والعشرون

إشارة

(١) الضد :

يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع . وكل ما سوى

(١) أقول : هو غنى عن الشرح :

الأَّول فمعلول ، والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب .

فلا ضد للأَّول من هذا الوجه .

ويقال عند الخاصة ، لِمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع ، إذا كان فى غاية البعد طباعاً .

والأَّول لا تتعلق ذاته بشىء ، فضلا عن الموضوع .

فالأَّول لا ضد له بوجه *

الفصل السابع والعشرون

تنبيه

(١) الأَّول لا ند له ، ولا ضد له ، ولا جنس له ، ولا فصل له ، فلا حد له ، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلى *

الفصل الثامن والعشرون

إشارة

[١] الأَّول معقول الذات قائمها ، فهو قيوم برىء عن العلائق ، والعُهَد ، والمواد ، وغيرها ، مما يجعل الذات بحال زائدة.

وقد عُلِم أَن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته *

(١) أقول الند المثل والنظير ، والباقى ظاهر .

[١] أقول : يريد إثبات العلم لواجب الوجود ، فقال :

[الأول معقول الذات] . لأنه غير مادى

[قائم بنفسه] لأنه غير متعلق الوجود بالغير .

الفصل التاسع والعشرون

تنبيه

(١) تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه .

لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود .

[فهو قيوم] .وقد مر تفسير القيوم .

[برىء عن العلائق] . أى عن جميع أنحاء التعلق بالغير .

[وعن العُهد] . أى عن أنواع عدم الإحكام ، والضعف ، والدَّرَك ، وما يجرى مجرى ذلك ، يقال : فى الأمر عُهْدَة ، أى لم يُحكم بعد ، وفى عقل فلان عُهدة ، أى ضعف ، وعُهْدَته على فلان ، أى ما أدرك فيه من دَرَك ، فإصلاحه عليه .

[وعن المواد] . أى الهيولى الأولى وما بعدها من المواد الوجودية ، وعن المواد العقلية كالماهيات .

[وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة] . أى عن المشخصات والعوارض التى يصير المعقول بها محسوساً ، أو متخيلا ، أو موهوماً ، والباقى ظاهر .

وقد أحاله على ما تبين فى النمط الثالث .

(١) أقول : المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق ؛ وبالنظر فى أحوال الخليقة ، على صفاته واحدة فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك ، و بامتناع اتصال المحركات

وإلى مثل هذا أُشِير فى الكتاب الكريم .

« سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ وَفِى أَنْفُسِهِمْ ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ » .

أَقول : إن هذا حكم لقوم .

ثم يقول :

أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ؟ »

أَقول : إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه *

لا إلى نهاية ، على وجود محرك أول غير متحرك ، ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدإ أول ».

وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود ، وأنه واجب أو ممكن ، على إثبات واجب ، ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان ، على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته ، على كيفية صدور أفعاله عنه ، واحداً بعد واحد ».

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى ، بأنها أوثق وأشرف ، وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ، وأما عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة ، فربما لا يعطى اليقين ، وهو إذا كان للمطلوب علة لم يعرف إلا بها ، كما تبين فى علم البرهان ».

ثم جعل المرتبتين المذكورتين فى قوله تعالى :

« سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ وَفِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ؟ »

أعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ، ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شىء . بإزاء الطريقين .

ولما كانت طريقة قومه أصدق الوجهين ، وسمهم بالصديقين ؛ فإن الصديق هو ملازم الصدق :



النمط الخامس

فى الصنع والإبداع*

الفصل الأول

وهم وتنبيه

(١) إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذى يسمونه مفعولا بالشيء الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى تسمى به العامة المفعول مفعولا ، والفاعل فاعلا .

وتلك الجهة أن ذلك أَوْجَدَ وَصَنَعَ وَفَعَلَ ، وهذا أُوجِدَ وفُعِلَ وصُنِعَ ، وكلُّ ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر ، وجودٌ بعد ما لم يكن .

---

* . . . . يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبوقاً بالعدم ، على ما فسره فى الفصل الأول من هذا النمط . وبالإبداع ، ما يقابله ، وهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم ، على ما سنبينه فيما بعد .

(١) أقول : الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى فاعله ، إنما هو للمعنى المشترك بين معانى الفعل ، والصنع ، والإيجاد ، وهو حصول وجود المفعول ، بعد عدمه ، عن الفاعل ، أعنى إحداث الفاعل إياه فقط ؛ فإذا حدث فقد استغنى عنه ، حتى إن فَنِيَ الفاعل ، بقى المفعول موجوداً .

وإنما حمل أهلَ التمييز منهم على ذلك ، شيئان :

أحدهما : مشاهدة بقاء الفعل ، كالبِناء ، بعد فناء الفاعل ، كالبنّاء .

والثانى : الاستدلال . وقد ذكر منه وجهين :

أحدهما : أن إيجاد الفاعل للفعل حال وجوده ، يكون تحصيلا للحاصل . وهو خلف.

وقد يقولون : إنه إذا وُجِدَ ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ، حتى إنه لو فُقِدَ الفاعلُ جاز أن يبقى المفعول موجودًا ، كما يشاهدونه من فِقدان البنّاء . وقِوَامِ البِنَاء ، حتى إن كثيرًا منهم لا يتحاشى أن يقول : لو جاز على البارى تعالى العدمُ لما ضرّ عدمُه وجودَ العالم ؛ لأن العالم عنده ، إنما احتاج إلى البارى تعالى فى أن أوجدَه ، أى أخرجه من العدم إلى الوجود ، حتى كان بذلك فاعلاً ، فإذ قد فُعِلَ وحصل له الوجود عن العدم ، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم ، حتى يحتاج إلى الفاعل ؟

والثانى : أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً إلى الفاعل ، لكان محتاجاً إليه فى وجوده ، وإذن لكان الفاعل أيضاً كذلك ، ويتسلسل .

فقوله :

[إنه قد سبق إلى الأوهام العامية . . . إلى قوله : بعد ما لم يكن] .

إشارة إلى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة .

وقوله :

[وقد يقولون : إنه إذا وُجِدَ ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ... إلى قوله : وقِوَام البِنَاء] .

إشارة إلى أهل التمييز منهم فى ذلك ، واستدلالهم بالمشاهدة .

وقال الفاضل الشارح :

[وإنما قال : وقد يقولون . ولم يقل : ويقولون ؛ لأن أكثر المتكلمين لا يقولون بذلك ؛ وذلك أنهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً إلى الفاعل ، لكن جعلوه محتاجاً إلى أعراض غير باقية ، يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم :

أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يثبته .

وقالوا : لو كان يفتقر إلى البارى تعالى من حيث هو موجود ، لكان كل موجود ، مفتقرًا إلى مُوجد آخر ، والبارى أيضاً ، وكذلك إلى غير النهاية .

ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك ، وفيما يجب أن يعتقد فى هذا .

الفصل الثانى

تنبيه

(١) يجب علينا أن نحلل معنى قولنا : صَنَعَ ، وَفَعَلَ ، وأَوْجَدَ ؛ إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ، ونحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضى .

فهؤلاء وإن لم يجعلوه محتاجاً إلى الفاعل فى وجوده ، لكن جعلوه محتاجاً إلى الفاعل فيما يحتاج إليه فى وجوده .

فإذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث .

وأما من عداهم فهم القائلون بذلك .

وقوله :

[لأن العالم عنده إنما احتاج إلى البارى . . . إلى قوله : حتّى يحتاج إلى الفاعل]

إشارة إلى استدلالهم الأول المذكور .

وقوله :

[وقالوا : لو كان يفتقر إلى البارى من حيث هو موجود . . . إلى قوله : إلى غير النهاية] .

إشارة إلى استدلالهم الثانى .

(١) أقول : لما ذكر أن الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى الفاعل ، إنما كان

(٢) فنقول : إذا كان شيءٌ من الأشياء معدوماً ، ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما ، فإنا نقول له : « مفعول » . ولا نبالى الآن ، أكان أحدهما محمولا عليه الآخر : مساوياً ،

من جهة أنه : مفعول ، أو مصنوع ، أو موجَد ؛ أراد أن يحلل المعنى المشترك بين هذه الألفاظ ، وهو قولنا :

[موجود بعد العدم بسبب شيء] .

إلى أجزائه البسيطة وينظر فيه ، أجميع أجزائه معتبرة فى الاحتياج ؟ أم بعضها معتبرة فيه فقط ؟ والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض ، ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل .

أقول : وإنما استعملت لفظ المحدَث بدل قوله :

[موجود بعد العدم بسبب شيء] .

للتخفيف .

(٢) أقول : معناه أنا نعبر ههنا عن معنى المحدَث ، بالمفعول ، سواء كان أحدهما مقولا على الآخر :

مساوياً : حتى يكون كل مفعول محدثاً ، وكل محدث مفعولا .

أو أعم : حتى يكون كل محدث مفعولا . ولا ينعكس .

أو أخص : حتى يكون كل مفعول محدثاً ، ولا ينعكس .

ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين ، وذكر أن المفعول ، إنما يكون أخص من المحدَث ، إذا كان معنى المحدَث ، يصير بزيادة معنى مخصص مساوياً لمعنى المفعول .

وأشار إلى الزيادات ، فذكر :

أولا : التحرك ؛ فإن المحدَث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل . وقد لا يكون .

ثم المباشرة والآلة .

والمحدَث بالمباشرة :

يقابله المحدَث بآلة من وجه ، وهو ظاهر .

ويقابله المحدث بالتولد من وجه ؛ وذلك أن بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا : حدوثٌ بالتولّد ؛ لأن الجسم يحدث أولا اعتماداً ، ثم يتولد من ذلك الاعتماد ، الحركة .

أو أعم ، أو أخص ، حتى يحتاج مثلا إلى أن يزاد فيقال : موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء ، بتحرك من الشيء ، ومباشرة ، وبآلة ، وبقصد اختيارى ، أو غيره ، أو بطبع أو تولد ، أو غير ذلك ، أو بشيء من مقابلات هذه ؛ فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك.

على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولا .

والذى يقابله ، ويكون بسببه ، فإنا نقول له : فاعل . .

ويقولون لحدوث الاعتماد عنه : حدوث بالمباشرة .

ثم ذكر الاختيار والطبع ، وهما متقابلان من وجه ، والحدوث بهما ظاهر.

والمقصود ببيان أن المفعول . لوكان مثلا مساوياً للمحدث بالاختيار أو بالتولد ، لكان أخص من المحدث المطلق .

وإنما ذكر ذلك ؛ لأن المتكلمين يطلقون الفعل على كل إحداث يكون بإرادة فاعله ، وهو أخص من الإحداث المطلق .

والحكماء يطلقونه على معنى يعم الإحداث والإبداع ، فاستعمله الشيخ ههنا ، على أنه مساو للإحداث ، واستعمل المحدث على أنه مساو للمفعول . والذى يقابله ، يعنى المحدث ، على أنه مساو للفاعل .

وأشار مع ذلك إلى أن المتكلم ليس فى هذا التخصيص بمصيب ، وإن كان هذا البحث لفظيًا ، وذلك لأن الزيادات ليست بداخلة فى مفهوم الفعل ، واستدل عليه بأن مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات ، لكان انضمام مقابل ذلك البعض إليه فى اللفظ ، مقتضياً للتناقض ، أو كان انضمام عين ذلك البعض إليه ، مقتضياً للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك .

قال الفاضل الشارح :

[هذا البحث لغوى صرف ، والمتكلمون يلتزمون كون أحدهما تكريراً ، وكون الثانى تناقضاً و يصرحون به ، فلا معنى لإلزام ذلك عليهم] .

قال :

[والإنصاف أن الحق معهم ؛ لأن أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للإحراق ،

والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل : فعل بآلة ، أو بحركة ، أو بقصد ، أو بطبع ، لم يكن أورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً ، أو يتضمن تكريرًا فى المفهوم .

أما النقض : فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع ، فإذا قال : فعل بالطبع ، كان كأنه قال : فعل ما فعل .

وأما التكرير : فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار ، فإذا قال : فعل بالاختيار ، كان كأنه قال : إنسان حيوان .

ولا الماء فاعلا للتبريد .

والمرجع فى أمثال هذه المباحث إلى الأدباء ، وإذا كان الأمر كذلك ، صح ما قلناه] .

أقول : ليس هذا البحث خاصًّا بلغة دون لغة ، ولذلك لم يقتصر الشيخ على أحد ألفاظ : الصنع ، والفعل ، والإيجاد ، مع اختلاف دلالتها فى اللغة العربية ، بل أوردها جميعاً تنبيهاً على أن المقصود هو المعنى المشترك بينها .

ولما كان « الفعل » منها ، كأنه أدل على ذلك المعنى مجرداً .

و « الإيجاد والصنع » كأنهما أشمل ، لاعتبار شىء آخر .

وضع الفعل بإزاء ذلك المعنى دونهما .

وإنما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم أن نصوص التنزيل وأهل اللغة بأن :

[الله تعالى فاعل] .

يطابق قولهم :

[بأنه فاعل بإرادة] .

لأن الفاعل فى اللغة هو الفاعل بالإرادة .

فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف .

ولو أنهم قالوا : نحن نصطلح على تخصيص العرف ، لم يكن للشيخ عليهم سبيل .

(٣) فإذا كان مفهومَ الفعل ذلك ،أو كان بعضَ مفهوم الفعل ، فليس يضرنا ذلك في غرضنا .

فني مفهوم الفعل وجود وعدم ، وكون ذلك الوجود بعد العدم ، كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه .

وقول هذا الفاضل :

[إن الحق معهم من جهة اللغة ؛ لأن أهل اللغة لا يقولون للنار ، فاعل للإحراق ؛ ولا للماء ، فاعل للتبريد] .

ليس بشيء .

[والدليل عليه ما جاء في كلامهم :

[توقوا أول البرد ، وتلقوا آخره ؛ فإنه يفعل بكم ما يفعل بأشجاركم] .

وقول الشاعر :

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالألباب ما تفعل الخمر

وأمثال ذلك ؛ فإنها أكثر من أن تحصى .

وبالجملة إذا جاز من حيث اللغة أن يقال :

« فعل البرد والخمر » فما المانع من أن يقال :

[فعل بغير إرادة] .

فإن ادعى أحد أنه مجاز فعليه الدليل ، مع أن دعوى المجاز تقتضى تسليم صحة الاستعمال ، وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض .

على أن أهل اللغة فسروا الفعل بإحداث شيء ما فقط ، وهذا يدل على ما ذهبنا إليه .

(٣) أقول : لما ذكر أنه اصطلح ههنا على أن معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم ، عن سبب ما ، سواء كان هذا المعنى :

هو نفس المفهوم منه ، كما اصطلح عليه .

أو بعض المفهوم منه ، كما ذهب إليه المتكلمون .

فإن هذا الخلاف لا يضر في مقصوده .

فأَما العدمُ فلن يتعلق بفاعلٍ وجودِ المفعول .

وأَما كونُ هذا الوجود موصوفاً بأَنه بعد العدم ، فليس بفعل فاعل ، ولا جعل جاعل ؛ إذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن أن يكون إلا بعد العدم .

شرع فى تحليل ذلك المعنى ، وذكر أنه يشتمل على ثلاثة أشياء :

وجود .

وعدم .

وكون الوجود بعد العدم .

ثم بين :

أن العدم ليس متعلقاً بالفاعل ؛ لأنه لا شيء .

وأن كون الوجود بعد العدم أيضاً ليس متعلقاً به ؛ لأنه صفة واجبة لمثل هذا الوجود ؛ فإن كثيراً من الممكنات يلحقها أوصاف تجب بماهياتها لذواتها ، لا لشيء آخر .

فبقى أن يكون المتعلق بالفعل هو الوجود ، وليس هو الوجود العام ؛ لأن وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل .

فإذن هو :

إما وجود شيء ليس بواجب .

وإما وجود شيء مسبوق بالعدم .

والأول أعم من الثانى .

وسنبين ، فى الفصل التالى لهذا الفصل ، أن المتعلق بالفاعل أولاً وبالذات أيهما هو .

وقد ذكر الفاضل الشارح :

[أن البحث ههنا :

إما لتعيين الشيء المحتاج إلى الفاعل .

أو لتعيين سبب الاحتياج .

وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما ؛ إلا أن حمله على الأول أولى] .

فبقى أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود :

إما وجود ما ليس بواجب الوجود .

وإما وجود ما يجب أن يسبق وجوده العدم •

الفصل الثالث

تكملة وإشارة

(١) فالآن لنعتبر أنه لأى الأمرين يتعلق . فنقول :

إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته ، بل لغيره ، لايمتنع أن يكون على قسمين :

قال :

[وسبب الاحتياج :

عند الحكماء : هو الإمكان .

وعند المتكلمين هو الحدوث . وهو باطل ؛ لأن الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه ، وهو متأخر عن الإيجاد ، المتأخر عن الاحتياج إلى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج .

فلو كان الحدوث علة للاحتياج ، لتأخر عن نفسه بهذه المراتب] .

أقول : هذه فائدة أفادها ، لكنها غير متعلقة بالمتن .

(١) أقول : يريد أن يبين أن الوجود المتعلق بالغير المذكور فى الفصل المتقدم :

أهو لكونه ممكناً لذاته ، واجباً لغيره ، يتعلق بالغير ؟

أم لكونه محدثاً مسبوقاً بالعدم ؟

فإنه بذلك يتبين فساد ما ذهب إليه الجمهور .

فذكر :

أولاً : أن الأول من هذين المعنيين أعم من الثانى ؛ وذلك لأن الممكن الموجود ، وهو

أحدهما : واجب الوجود بغيره دائماً ،

والثانى : واجب الوجود بغيره وقتاً ما .

فإن هذين يُحمل عليهما واجبُ الوجود بغيره ، ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم ، ما لم يمنع شىء من خارج.

الواجب بغيره ، يمكن أن يقسّم :

إلى غير مسبوق بالعدم ، وهو الواجب بغيره دائماً .

وإلى مسبوق بالعدم ، وهو الواجب لغيره ، وقتاً ما .

فإذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم ؛ إلا أن يمنع شىء من خارج المفهوم .

فالواجب بالغير أعم من المسبوق بالعدم ، من حيث المفهوم ، وقد يحمل عليهما معاً ، التعلق بالغير .

وهذه قضية جعلها صغرى قياس ، وكبراه :

أن كل معنيين أحدهما أعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث ؛ فإن ذلك المعنى يكون للأعم أولاً وبالذات : وللأخص بعده وبسببه .

وبيان ذلك : أن ذلك المعنى لا يلحق الأخص إلا وقد لحق الأعم ، ويمكن أن يلحق الأعم من غير أن يلحق الأخص .

فإذن لو كان لحوقه للأخص بذاته ، لما كان لاحقاً لغير الأخص .

ولما ثبت ذلك أنتج القياس المذكور :

أن التعلق بالغير ، للواجب بغيره ، أولاً وبالذات .

وللمسبوق بالعدم ، ثانياً وبسببه .

يعنى بسبب الوجوب بالغير .

ثم أكد ذلك بأن التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقاً بالعدم ؛ وذلك لأنه لو جاز أن لا يكون فى حد نفسه واجباً لغيره ، بل كان واجباً لذاته ؛ مع كونه مسبوقاً بالعدم ، لم يكن له تعلق بالغير .

فقد بان إذن أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر .

وأما مسبوق العدم فليس له إلا وجه واحد ، وهو فى مفهومه أخص من مفهوم الأول .

والمفهومان جميعاً يحمل عليهما التعلق بالغير .

أى بسبب كونه واجباً بالغير .

وإذا ثبت هذا ثبت أن التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً، لا فى حال حدوثه فقط ، بل فى جميع أوقات وجوده .

فثبت أن هذا التعلق للمفعول كائن دائماً ، بخلاف ما ظنه الجمهور .

ثم ذكر أن علة التعلق لو كان أيضاً « كون المفعول مسبوقاً بالعدم » ، على ما ظنوه ، لكان التعلق أيضاً دائماً ؛ لأن هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم فى جميع أوقات وجوده ، وليست خاصة بحال حدوثه فقط : حتى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله .

فهذا تقرير ما فى الكتاب .

واعترض الفاضل الشارح : على الشيخ فقال :

[إنه تكلم فيما لا حاجة إليه ، ولم يتكلم فيما إليه حاجة ، وذلك أنه أطنب فى الفصل السالف ، فى أن المفتقر إلى الفاعل هو وجود الحادث ، ولا حاجة إلى ذلك لعدم الخلاف فيه ، ولم يتكلم فى :

أن علة الحاجة ، هى الحدوث أم لا ؟

والدائم ، هل يفتقر إلى مؤثر أم لا ؟

وهذا هو محل الخلاف .

ومعنى قوله :

الواجب بالغير ينقسم :

إلى الدائم .

وإلى غير الدائم .

ليس إلا أن الدائم يصح أن يكون مفتقراً إلى المؤثر ، والنزاع لم يقع إلا فيه ، وهو مصادرة على المطلوب] .

أقول : أما قوله : [لا حاجة إلى بيان أن وجود الحادث مفتقر إلى الفاعل ؛ إذ

وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ، ويحمل على مفهوميهما معنى : فإن ذلك المعنى :
للأعم ، بذاته أولًا .

لا خلاف فيه] .

فليس بصحيح ؛ لأن منشأ الخلاف هو أن المفعول فى أى شىء يتعلق بفاعله .

فذهب الحكماء إلى أنه يتعلق به فى وجوده ، سواء كان المتعلق حادثاً ، أو غير حادث .

وذهب الجمهور إلى أنه يتعلق به فى حدوثه ، دون وجوده ، كما حكى الشيخ عنهم فى صدر النمط ، واعترف به هذا الفاضل .

وكان من الواجب أن يحقق الحق فى ذلك . فحقق فى الفصل السالف أنه يتعلق به فى وجوده .

ثم إنه احتاج إلى بيان أن سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ، ما هو ؟ إذ لم يكن الوجود متعلقاً بالفاعل كيف اتفق ؛ ليظهر من ذلك :

أن التعلق حاصل فى جميع أوقات هذا الوجود ؟

أو فى وقت حدوثه فقط ؟

فإن مطلوبه يتم بذلك . فبينه فى هذا الفصل ؛ ولذلك سماه بـ « التكملة » .

ولما ظهر أن سبب التعلق هو الوجوب بالغير . ظهر أن الواجب بالغير ، سواء كان دائماً أو غير دائم ، متعلق بالغير فى وجوده ، ما دام موجوداً .

وهذا مطلوب الشيخ .

أما البحث عن علة الحاجة :

أهو الإمكان ؟

أم هو الحدوث ؟

فليس بمفيد فى هذا الموضع ؛ لأن علة الحاجة :

لو كان هو الحدوث ، وكان المحدث محتاجاً فى جميع أوقات وجوده ، لم يكن للشيخ ههنا بضار ، كما صرح به آخر الفصل .

ولو كان هو الإمكان ، وكان الممكن غير موجود ، وغير متعلق بالفاعل ، لم يكن بنافع له . فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث .

وللأخص بعده ثانياً .

لأن ذلك المعنى لا يلحق الأخص ، إلا وقد لحق الأعم ، من غير عكس .

وأما قوله :

[إنه لم يبين أن الدائم :

هل يفتقر إلى مؤثر ؟

أم لا ؟] .

فليس بشيء أيضاً ؛ لأنه بين أن الواجب بالغير لا ينافى الدائم ، وأن علة التعلق بالغير ، هى الوجوب بالغير . فالدائم :

إن كان واجباً بغيره ، كان مفتقراً .

وإلا ، فلا .

وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا .

ثم قال :

[والتحقيق أن الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظى :

لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليًّا ، معلولا لعلة أزلية ؛ لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول ، لا بهذا الدليل ، بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادراً .

وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار .

فإذن حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزليًّا :

ينافى افتقاره إلى القادر المختار .

ولا ينافى افتقاره إلى العلة الموجبة .

وإذا كان الأمر كذلك ، ظهر أن لا خلاف فى هذه المسألة] .

أقول : هذا صلح من غير تراضى الخصمين ؛ وذلك :

أن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً ، من غير تعرض لفاعله ؛ فضلا عن أن يكون فاعله مختاراً ، أو غير مختار .

حتى لو جاز ههنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده لغيره ، ويمكن له فى حد نفسه ؛ لم يكن هذا التعلق .

فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر .

ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ، ليس فى حال الحدوث فقط ، فهذا التعلق كان دائماً .

ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى المحدث ، وأن محدثه يجب أن يكون مختاراً ؛ لأنه لو كان موجباً لكان العالم قديماً ، وهو باطل بما ذكروه أولا .

فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ؛ بل بنوا الاختيار على الحدوث .

وأما القول : بنفى العلة والمعلول ، فليس بمتفق عليه عندهم ؛ لأن مثبتى الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً .

وأيضاً ، أصحاب هذا الفاضل ، أعنى الأشاعرة ، يثبتون مع المبدأ الأول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الأول ، فهم :

بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة .

وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة ، هى علتها .

وهذا شىء إن احترزوا عن التصريح به لفظاً ، فلا محيص لهم عن ذلك المعنى .

فظهر أنهم غير متفقين على القول بنفى العلة والمعلول ، مع اتفاقهم على القول بالحدوث.

وأما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار ، بل ذهبوا :

إلى أن الفعل الأزلى يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلى تام فى الفاعلية .

وأن الفاعل الأزلى التام فى الفاعلية ، يستحيل أن يكون فعله غير أزلى .

ولما كان العالم عندهم فعلا أزليًّا ، أسندوه إلى فاعل أزلى ، تام فى الفاعلية .

وذلك فى علومهم الطبيعية .

وأيضاً لما كان المبدأ الأول عندهم أزليًّا تامًّا فى الفاعلية ، حكموا بكون العالم الذى هو فعله ، أزليًّا .

وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم ، فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط ، حتى يستغنى بعد ذلك عن الفاعل .

الفصل الرابع

تنبيه

(١) الحادث بعد ما لم يكن ، له قبلٌ لم يكن فيه :

ليس كقبلية الواحد التى هى على الاثنين ، التى قد يكون بها ما هو قبل . وما هو بعد ، معاً ، فى حصول الوجود .

وذلك فى علومهم الإلهية .

ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه ليس بقادر مختار ؛ بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته . وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ، ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيجىء بيانه .

(١) أقول : يريد بيان أن كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات، متصلٍ اتصال المقادير ، أعنى الزمان . إلا أنه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضع بعد .

وبيانه : أن الحادث بعد ما لم يكن ، تكون بعديته هذه مضافة إلى قبلية قد زالت ، فله قبلٌ لا يوجد مع البعد . لا كقبلية الواحد على الاثنين وأمثالها ، التى يوجد القبل والبعد منها معاً ، بل قبلٌ تزول قبليته عند تجدد البعدية .

وليست هذه القبلية هى :

نفس العدم ، لأن العدم كما كان قبل ، فقد يصح أن يكون بعد .

ولا نفس الفاعل . لأنه قد يكون قبل ، ومع ، وبعد .

فإذن هناك شىء آخر يتجدد ويتصرم ، فهو غير قار الذات ، وهو متصل فى ذاته ؛ إذ من الجائز أن نفرض متحركاً يقطع مسافة ، يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته ، فتكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ، ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث ، قبليات وبعديات متصرمة ، ومتجددة ، مطابقة لأجزاء المسافة والحركة .

بل قبليةُ قَبْلٍ لا تثبت مع البَعد .

ومثلُ هذا ففيه أَيضاً تَجددُ بَعْدِيَّة بعد قبلية باطلة .

فظهر أن هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة .

وقد تبين فى النمط الأول أن مثل هذا المتصل لا يتألف من أجزاء لا تتجزأ .

فإذن ثبت أن كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات ، متصل اتصال المقادير ، وهو المطلوب .

فهذا ما فى الكتاب .

واعلم : أن الزمان ظاهر الأنيَّة ، خفى الماهية ، والشيخ قد نبه على أنيته فى هذا الفصل ، وسيشير فى الفصل الذى يليه إلى ماهيته ، ولذلك وسم أحد الفصلين بالتنبيه ، والآخر بالإشارة .

وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات ، وإنما أوردها ههنا لاحتياجه إليها ، وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب .

واعلم : أنه إنما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث ، لوجود القبلية والبعدية الخاصتين به ؛ فإنه هو الشىء الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معاً ؛ وذلك لأن الشىء قبل شىء آخر قبلية بهذه الصفة ، لا لذاته ؛ بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الآخر :

فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان ، وأما للزمان فليست بسبب شىء آخر ، بل ذاتُه المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها ، لا لشىء آخر .

فإذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان . ولا يصح تعريف الزمان بهما ؛ لأن تصورهما لا يمكن إلا مع تصور الزمان .

وتمييزهما عن سائر أقسام القبلية والبعدية ، بأنهما اللتان لا يوجدان معاً ، ليس أيضاً بتمييز حقيقى ؛ لأن الا « مع » يجرى مجراهما فى معانيهما المخالفة . لكن لما كان الزمان معروف الأنية ، لم يلتفت إلى ذلك .

والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان ، إضافتان لا توجدان إلا فى العقول ؛ لأن الجزأين من الزمان اللذين تلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معاً ، فكيف توجد الإضافة اللاحقة

وليس تلك القبلية :

هى نفسَ العدم ، فقد يكون العدمُ بعدُ .

بهما ؟ لكن ثبوتهما فى العقل لشىء ، يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان ، مع ذلك الشىء .

ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم ، على وجود زمان يقارنه .

وإذا تقررت هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح :

بأن هذه القبليات لو كانت موجودة فى الخارج ، لكانت القبلية الواحدة ، قبل موجود آخر ، بقبلية أخرى ، ويتسلسل .

وذلك لأن الزمان هو الموجود فى الخارج الذى تلحقه القبلية لذاته ، وتلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه ، فى العقل .

أما نفس القبلية فليست هى من الموجودات المختصة بزمان دون زمان ، لأنها أمر اعتبارى ، يصح تعقله فى جميع الأزمنة ؛

وإن أخذ من حيث يقع فى زمان معين ، كان حكمه حكم سائر الموجودات فى لحوق قبلية أخرى يعتبرها الذهن به ، ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهنى .

ويندفع أيضاً اعتراضه : بأنهما إضافتان فيجب أن يوجدا معاً ، وقد قيل إنهما لا يوجدان معاً ، هذا خلف .

وذلك لأنهما إضافتان عقليتان ، يجب أن يوجد معروضا هما فى العقل ، ولا يجب أن يوجدا فى الخارج معاً .

ويندفع أيضاً اعتراضه بأن العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية ، للزم اتصاف المعدوم بالموجود ؛ وذلك لأن العدم المقيد بشىء ما ، يكون معقولا بسبب ذلك الشىء ، ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به ، من حيث هو معقول .

ثم إنه اشتغل بالمعارضة : فقال :

[سبقُ بعض أجزاء الزمان على بعض ، هو هذا السبق المذكور فى عدم الحادث ووجوده بعينه ، فيلزم من قولكم هذا ، أن يكون للزمان زمان آخر . .]

قال :

[. . . والفرق بأن الزمان متقض لذاته ، فلذلك استغنت القبلية والبعدية

ولا ذاتَ الفاعل ، فقد تكون قبلُ ، ومعَ ، وبعد .

فهي شيء آخر لا يزال فيه تجددٌ وتصرمٌ على الاتصال .

العارضتان له عن زمان آخر ، ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ؛ ليس بمفيد لوجهين :

الأول : أن أجزاء الزمان :

إن كانت متساوية فى الماهية ، استحال تخصيص بعضها بالتقدم ، دون البعض الآخر .

وإن لم تكن ، كان انفصال كل جزء عن الآخر ، بماهيته ، فيكون الزمان غير متصل ؛ بل مركباً من آنات .

الثانى : أن تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معاً فى جزأين من الزمان ، من غير زمان يغايرهما ، يقتضى تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما] .

قال :

[وأيضاً إن قيل فى الفرق : إن القول بالقبلية والبعدية :

يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان ، مسبوقاً بجزء آخر .

ولا يمكن مع القول بحادث هو أول الحوادث ؛ لأنه ينافى الإشارة إلى ما هو قبل أول الحوادث .

أجيب بأن معنى قولنا : اليوم متأخر عن أمس ، ليس هو أنه لم يوجد معه ؛ لأن اليوم لم يوجد أيضاً مع الغد .

وإن سلمنا أن معناه أنه لم يوجد معه ، كانت هذه المعية إضافة عارضة لهما ، مغايرة لذاتيهما ، فكان المعقول منه ؛ أن اليوم ، ما حصل فى الزمان الذى فيه الأمس ، وحينئذ يعود السؤال .

وإن لم يكن معناه أنه لم يوجد معه ، بل كان معناه أنه لم يوجد حين كان أمس ، فلفظة « كان » مشعرة بمضى زمان ، وذلك يقتضى أن يكون أيضاً للزمان زمان آخر] .

وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير ، لن يتألف من غير منقسمات .

قال :

[والقول بمعية الزمان للحركة أيضاً يقتضى — بمثل هذا البيان — وقوع الزمان فى زمان آخر] .

والجواب : أن الزمان ليس له ماهيه غير « اتصال الانقضاء والتجدد » وذلك الاتصال لا يتجزأ إلا فى الوهم ، فليس له أجزاء بالفعل ، وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ، ثم إذا فرض له أجزاء ، فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء ، وتصير الأجزاء بسببهما متقدمة ومتأخرة ، بل تصور عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المفروضه لعدم الاستقرار ، لا لشىء آخر .

هذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به .

وأما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار ، يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها ، فإنما يصير متقدماً ومتأخراً ، بتصور عروضهما له .

وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته ، و بين ما يلحقه بسبب غيره .

فإنا إذا قلنا : « اليوم وأمس » ، لم نحتج إلى أن نقول : اليوم متأخر عن أمس ؛ لأن نفس مفهوميها يشتمل على معنى هذا التأخر .

أما إذا قلنا : « العدم الوجود » ، احتجنا إلى اقتران معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدماً .

وأما المعية : فمعية ما هو فى الزمان للزمان ، غير المعية بالزمان ، أعنى معية شيئين يقعان فى زمان واحد .

لأن الأولى تقتضى نسبة واحدة ، لشىء غير الزمان إلى الزمان ، وهى معية ذلك الشىء .

والأخرى تقتضى نسبتين لشيئين يشتركان فى منسوب إليه واحد بالعدد ، وهو زمان ما .

ولذلك لا يحتاج فى الأولى إلى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ، و يحتاج فى الثانية إليه .

الفصل الخامس

إشارة

(١) ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغيُّر حال ، وتغير الحال لا يمكن إلا لذى قوةِ تَغيُّر حالٍ ، أعنى الموضوع ؛ فهذا الاتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك أعنى بتغير ومتغير ، لا سيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع ، وهى الوضعية الدورية .

---

(١) أقول : يريد بيان ماهية الزمان .

وتقريره : أن التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما فى الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجدا إلا مع تغير حال ، وتغير الحال لا يمكن أن يكون إلا لشيء يصح منه التغير ، وهو الموضوع ؛ لأن التغير عرض ، والعرض لا يوجد إلا فى موضوع :

فهذا الاتصال إذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ، ومتغير هو جسم يحل التغير فيه :

ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة ، يسمى حركة :

فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك .

والبيان المذكور فى الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقاً بزمان ، وكل زمان له أول ، فهو حادث ، فإذن هو مسبوق بزمان آخر قبله . ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلاً لا إلى أول .

والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا إلى أول ، لوجوب تناهى الامتدادات ، ولما سيأتى فى النمط السادس .

فإذن الزمان يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع . وهى الوضعية الدورية .

وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه . فهو من مقولة الكم . ومن النوع المتصل. فالزمان كَمٌّ يُقَدِّرُ التغير ، أعنى الحركة ، وهذه ماهيته . وعند تبينها ، صرح بتسميته فقال :

[وهو الزمان] .

وهذا الاتصال يحتمل التقدير ، فإن « قبلا » قد يكون أبعد ، و « قبلا » قد يكون أقرب ، فهوكمٌ مقدَّرٌ للتغير . وهذا هو الزمان ،

ثم ذكر تعريفه فقال : [وهو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان] .

وذلك لأن الحركة :

كمية من جهة المسافة ؛ فإن الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها .

وكمية من جهة الزمان ؛ لأن الحركة تزيد بزيادة الزمان ، وتنقص بنقصانه .

وللمسافة أجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدماً وضعياً يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود .

والحركة تتجزأ بتجزئة المسافة ، ويصير بعضها متقدماً ، وبعضها متأخراً ، بإزاء تقدم أجزاء المسافة وتأخرها ؛ إلا أن المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان ، بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة .

والزمان هو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان .

فهذا بيان ما ذكره ههنا .

وقد قال في الشفاء بهذه العبارة :

[وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر ؛ وإنما يوجد فيها المتقدمُ بأن يكون منها في المتقدم من المسافة ، والمتأخرُ بأن يكون منها في المتأخر من المسافة ؛ لكنه يتبع ذلك أن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها ، كما يوجد المتأخر والمتقدم من المسافة معاً .

فيكون للتقدم والتأخر ، للحركة : خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ، ليس من جهة ما هما للمسافة ، ويكونان معدودين بالحركة ؛ فإن الحركة بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر ، فتكون الحركة لها عدد ، من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر .

ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة والزمان .

وهو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان »

الفصل السادس

إشارة

(١) كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان إمكان وجوده حاصلا .

هذا هو العدد أو المقدار .

فالزمان عدد الحركة ، إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر ، لا بالزمان ، بل بالمسافة ، وإلا لكان البيان تحديداً بالدور] .

هذه عبارته .

وغرضه بيان هذا التحديد الذى ذكره القدماء ، وهو غرضى من إيراد هذه النكتة الأخيرة .

(١) أقول : يريد بيان كون كل حادث مسبوقاً بموضوع أو مادة .

وتقريره : أن كل حادث فهو قبل وجوده :

إما ممتنع الوجود .

وإما ممكن الوجود .

والأول محال .

والثانى حق .

فإذن له إمكان وجود ، قبل وجوده .

وليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه .

لأن السبب فى كون المحال غير مقدور عليه ، كونه غير ممكن فى نفسه .

والسبب فى كون غير المحال مقدوراً عليه ، هو كونه ممكناً فى نفسه .

والشىء لا يكون سبباً لنفسه .

وليس هو قدرة القادر عليه ، وإلا لكان إذا قيل فى المحال : إنه غير مقدور عليه : لأنه غير ممكن فى نفسه ، فقد قيل : إنه

وأيضاً كونه ممكناً ، أمر له فى نفسه .

وكونه مقدوراً عليه ، أمر له بالقياس إلى القادر عليه .

فإذن كونه ممكناً ، هو أمر مغاير لكونه مقدوراً عليه .

وهذا الإمكان ليس شيئاً معقولا بنفسه ؛ لأن الإمكان يكون لشىء ، بالقياس إلى وجوده ، كما يقال : البياض يمكن أن يوجد :

أو بالقياس إلى صيرورته شيئاً آخر ، كما يقال : الجسم يمكن أن يصير أبيض .

فإذن هو أمر معقول ، بالقياس إلى شىء آخر ، فهو أمر إضافى .

والأمور الإضافية أعراض .

والأعراض لا توجد إلا فى موضوعاتها .

فإذن الحادث يتقدمه إمكان وموضوع .

وذلك الإمكان قوة للموضوع ، بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه ، فهو قوة وجود .

والموضوع :

موضوع بالقياس إلى الإمكان الذى هو عرض فيه .

وموضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضاً .

ومادة بالقياس إليه إن كان صورة .

فهذا تقرير ما فى الكتاب :

واعلم أن كل إمكان فهو بالقياس إلى وجود .

والوجود :

إما بالعرض ، كوجود الجسم الأبيض .

وإما بالذات ، كوجود البياض .

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض ، فهو يكون للشىء بالقياس إلى شىء آخر له .

أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر . كما يقال : الجسم يمكن أن يكون أبيض ،

غير مقدور عليه ؛ لأنه غير مقدور عليه ، أو أنه غير ممكن فى

أو يوجد له البياض ، أو يقال : الماء يمكن أن يصير هواء ، والمادة يمكن أن تصير موجودة بالفعل .

وظاهر أن جميع هذه الإمكانات محتاجة إلى موضوع موجود معها وهو محلها .

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات ، فيكون للشىء بالقياس إلى وجوده . ولا يخلو :

إما أن يكون ذلك الشىء :

مما يوجد فى موضوع .

أو فى مادة .

أو مع مادة .

كما يقال : البياض يمكن أن يوجد ، أو يكون : وكذلك الصورة والنفس .

وحكم هذا الإمكان فى الاحتياج إلى موضوع ، حكم القسم الأول . ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشىء .

وإما أن لا يكون كذلك ؛ بل يكون ذلك الشىء قائماً بنفسه ، لا علاقة له بشىء من الموضوع والمادة .

ومثل هذا الشىء لا يجوز أن يكون محدثاً ؛ لأنه لو كان محدثاً ، لكان مسبوقاً بإمكان لا محالة ، كما مر .

وإمكانه لا يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع ؛ إذ لا علاقة له بشىء . فيلزم أن يكون جوهراً قائماً بنفسه ، ولكن الجوهر من حيث ماهيته ، لا يكون مضافاً إلى الغير .

والإمكان مضاف ، فلا يكون الإمكان هو حقيقة ذلك الجوهر . وإذ لم يكن حقيقته . فهو عارض له ، وقد فرض غير عارض لشىء .

هذا خلف .

ولما تبين أن مثل هذا الشىء لا يمكن أن يكون محدثاً . فهو :

إن كان موجوداً ، كان دائم الوجود .

وإن لم يكن موجوداً ، كان ممتنع الوجود .

وقد ظهر من ذلك أن الأشياء الحادثة تكون :

نفسه ؛ لأنه غير ممكن فى نفسه . فبيِّنٌ إذن أن هذا الإمكان غير

إما أعراضاً .

أو صوراً .

أو مركبات .

أو نفوساً توجد مع المواد ، وإن لم تكن حالة فيها .

وإمكانات هذه الأشياء تكون قبل وجودها ، ويعبر عنها بالقوة ، فيقال هذه الوجودات فى موادها بالقوة ، وهى تختلف بالبعد والقرب ، وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة إلى الفعل .

وإنما يقع اسم الإمكان عليها بالتشكيك .

وأما إمكان الموجودات الممكنة فى أنفسها ، فهى أمور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم ، بالقياس إلى وجوداتها .

وكذلك الوجوب والامتناع :

إلا أن الموصوف بالوجوب لا يمكن أن يكون فوق واحد .

والموصوف بالامتناع لا يمكن أن يوجد فى الخارج .

والموصوف بالإمكان ماهيات كثيرة مختلفة هى موجودات العالم بأسرها .

وهذه الاختلافات أحوال للموصوفات فى أنفسها .

فهذا ما أردت تحقيقه فى هذا الموضع لتزول الإشكالات التى تورد ههنا ، وظهر منها أن قول الفاضل الشارح :

[الشيء قبل وجوده نفى صرف ، فلا يصح الحكم عليه بالإمكان] .

ثم معارضته ذلك بأنه :

[موصوف حينئذ بأنه مقدور للقادر ، وذلك يقتضى تمييزه] .

ثم معارضته للمعارضة :

[بالممتنعات المتميزة عن الممكنات ، مع كونها نفياً صرفاً] .

خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية ، والأمور الخارجية .

وأما قوله :

[لو كان الإمكان موجوداً ، لكان :

كون القادر عليه قادراً عليه .

واجباً .

أو ممكناً .

والأول : محال ؛ لكونه وصفاً لغيره .

والثانى : محال ؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون للإمكان إمكان] .

فالجواب عنه : أن الإمكان فى نفسه اعتبار عقلى ، متعلق بشىء خارجى ، فمن حيث تعلقه بالشىء الخارجى ، ليس بموجود فى الخارج ، هو إمكان ، بل هو إمكان وجود فى الخارج ، وتعلقه بذلك الشىء يدل على وجود ذلك الشىء فى الخارج ، وهو موضوعه .

ومن حيث كونه قائماً بالعقل ، موجود فى الخارج ، وله إمكان آخر يعتبره العقل ، وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ، كما مر فى التقدم .

لا يقال : وجود شىء فى العقل ، دون الخارج ، جهل .

لأن الجهل هو وجود صورة فى الذهن ، على أنها صورة لموجود خارجى ، مع عدم المطابقة .

والاعتبارات العقلية لا توجد فى العقل ، على أنها صورة شىء فى الخارج ، بل على أنها أحكام موجودات فى الخارج .

وأحكام الموجودات غير موجودة فى الخارج ، من حيث هى أحكام ، بل تكون موجودة من حيث هى محكوم عليها .

وأما قوله :

[إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالا فيه ، لأن الحادث . قبل وجوده ، يمتنع أن يكون محلا لشىء ، ولا يجوز أن يكون حالا فى غيره ، لأن نعت الشىء لا يكون حاصلا فى غيره] .

فالجواب : أن إمكان الشىء ، قبل وجوده حال فى موضوعه ؛ فإن معناه كون ذلك الشىء فى موضوعه بالقوة ، وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه ، وصفة للشىء من حيث هو بالقياس إليه .

فبالاعتبار الأول يكون كعرض فى موضوع .

وليس شيئاً معقولا بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع ، بل هو إضافى ، فيفتقر إلى موضوع .

وبالاعتبار الثانى ، يكون كإضافة المضاف إليه .

ولما لم يمكن وجود مثل هذا الشيء إلا فى غيره ، لم يمتنع أن يقوم إمكانه أيضاً بذلك الغير .

وأما قوله :

[لما كان الإمكان صفة إضافية ، مستدعية لوجود المتضايفين ، فهو إنما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ، ويلزم منه تقدم الوجود على الإمكان] .

فالجواب : أنه من حيث كونه صفة إضافية ، إنما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ، ولكن يكفيه ثبوتهما فى العقل ، ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه فى الخارج ، لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين فى العقل بأمر وجودى فى الخارج ، يستدعى لا محالة موضوعاً موجوداً فى الخارج كما مضى فى التقدم بعينه .

وأما قوله :

[الحكم بكون الإمكان متعلقاً بموضوع ، أو مادة ، منقوض بالعقول ، والنفوس المفارقة ، وبالهيولى ؛ فإنها ممكنة مع أنها غير متعلقة بموضوع ومادة] ؟

فالجواب عنه : ما مر من الفرق بين إمكانين عند تعلقهما بما فى الخارج ، وأن إمكان مثل هذه الأشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم فى العقل .

وهى من حيث ثبوتها فى العقل ، موضوع .

والإمكان بهذا الاعتبار كعرض فى موضوع .

وهو أيضاً صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كإضافة المضاف إليه .

وأما قوله :

[لو قيل : الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده أولى ، ولا يصير أولى إلا إذا كان له مادة .

قلنا : المقدمتان ممنوعتان :

أما الصغرى ؛ فلأن الأولوية ، لو حصلت حال الحدوث ، لكان الكلام فى

فالحادث يتقدمه قوة وجود ، وموضوعٌ .

الفصل السابع

تنبيه

(١) الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة :

مثل البعدية الزمانية ، والمكانية .

وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود ، وإن لم يمتنع أن يكونا فى الزمان معاً ، وذلك إذا كان وجود هذا عن

حصولها ، كالكلام فى حدوث الحادث ، وتتسلسل العلل دفعة .

ولو حصلت قبل الحدوث ، فوجود الحادث كان موقوفاً :

إما على وجودها .

أو على عدمها .

والأول : يقتضي وجود الحادث معها ، لا بعدها .

والثانى : يقتضي وجود الحادث قبلها ، كما اقتضى بعدها .

وأما الكبرى : فلما مر] .

فالجواب عنه : أن الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده واجباً ، فضلا عن الأولوية ، وإنما يحدث مع تحقق وجوبه ، غير متأخر عنه ، ولا متقدم عليه . ووجوبه إنما يتحقق بأن يتم استعداد مادته ، أو موضوعه ، لقبوله . وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط تستجمعها الحركة المتصلة التى لا أول لها ، الموجودة فى الجسم الإبداعى ، على ما يشتمل العلم الإلهى على بيانه

(١) أقول : يريد إثبات الحدوث الذاتى للممكنات .

ولما كان تحقيق الحدوث الذاتى مبنيًّا على تحقيق التأخر الذاتى ؛ لأن الحدوث . وهو كون وجود الشيء متأخراً عن لا وجوده . ينقسم :

آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود ، ووصل إليه الحصول .

إلى زمانى .

وإلى ذاتى .

لانقسام التأخر إليهما .

قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتى على إثبات الحدوث الذاتى .

واعلم أن تأخر الشيء عن غيره، يقال بخمسة معان ، على ما حقق فى الفاسفة الأولى:

أحدها : بالزمان .

والثانى : بالمرتبة أوالوضع الذى يكون التأخر المكانى صنفاً منه .

والثالث : بالشرف .

والرابع : بالطبع .

والخامس : بالمعلولية .

والأخيران يشتركان فى معنى واحد ، هو التأخر بالذات .

والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر فى تحققه، ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء .

فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه ، ثم لا يخلو :

إما أن يكون المحتاج إليه ، مع ذلك ، هو الذى بانفراده يفيد وجود المحتاج .

أو لا يكون .

والمحتاج : بالاعتبار الأول ، متأخر بالمعلولية ، وهو كحركة المفتاح بالقياس إلى حركة اليد .

وبالاعتبار الثانى متأخر بالطبع ، وهو كالكثير بالقياس إلى الواحد ، وكالمشروط بالقياس إلى الشرط .

والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن التقدم بالعلية فى الزمان ، ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه ؛ إلا أن ارتفاع المعلول يكون تابعاً ومعلولا لارتفاع العلة ، من غير انعكاس .

وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه ، وبين ذلك الآخر فى الوجود ، بل يصل إليه الوجود لا عنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا مارًّا على الآخر .

والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود ، من غير انعكاس ؛ فإن المتقدم يمكن أن يوجد لامع المتأخر ، أما المتأخر فلا يمكن أن يوجد إلا مع المتقدم .

وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع . ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات :

والشيخ : استعملهما فى «قاطيغورياس الشفاء» كذلك ، وذلك أنه قال ؛ عند ذكر التقدم بالعلية :

[وإن كان يقال : المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية ، والذات] .

أما فى هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخراً بالذات .

والدليل عليه : أنه مثل له بحركة المفتاح واليد ، وهو تأخر بالمعلولية الذى هو أحد قسميه ثم أطلق اسم التأخر بالذات صريحاً على القسم الآخر ، وهو تأخر ما ، للشيء بحسب غيره ، عما له بحسب ذاته ، وهو تأخر بالطبع ، لا بالمعلولية .

وهذا التأخر — أعنى الذاتى ، بالمعنى المشترك . . هو تأخر حقيقى . وما سواه فليس بحقيقى ؛ لأن المتأخر بالزمان ، أو بالمرتبة والوضع ، أو بالشرف ، يمكن أن يصير بالفرض متقدماً ، وهو هو ؛ لأن المقتضى لتأخره ، هو أمر عارض لذاته . وأما المتأخر بالذات فلا يمكن أن يفرض متقدماً ، وهو هو ؛ لأن المقتضى لتأخره هو ذاته لا غيره ؛ ولهذا خصه الشيخ بأنه الذى يكون باستحقاق الوجود .

واعلم أن المتأخر بالمعلولية يجب أن يكون فى الزمان مع المتقدم بالعلية .

والمتأخر بالطبع لا يجب أن يكون فى الزمان ، مع المتقدم ، بل يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون ؛ ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما ، بالإمكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب ، وهو قوله :

[وإن لم يمتنع أن يكونا فى الزمان معاً] .

وقوله :

[وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق

وهذا مثل ما تقول : حركت يدى فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدى ، أو ثم

هذا الوجود ، إلا والآخر حصل له الوجود ، ووصل إليه الحصول .

وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر فى الوجود ، بل يصل إليه الوجود لا عنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا ماراً على الآخر] .

هو بيان التأخر بالذات ، بتقريره فى بعض أقسامه .

ومعناه أن هذا التأخر يكون إذا كان وجود هذا ؛ يعنى المتأخر — كالمعلول مثلا — عن آخر ، يعنى المتقدم — كالعلة مثلاً — ووجود المتقدم ليس عن المتأخر ، فما استحق المتأخر الوجود ، إلا والمتقدم حصل له الوجود ووصل إليه الحصول من علته ، إن كان له علة .

وأما المتقدم ، فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته فى الوجود ، بل يصل إليه الوجود ، لا عن المتأخر ، وليس يصل إلى المتأخر من تلك العلة إلا ماراً على المتقدم .

وذهب الفاضل الشارح إلى أن المراد :

[أن العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده ، والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ، ووجودها] .

ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ هذا الكتاب .

وقوله :

[وهذا مثل ما تقول : حركت يدى فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول : تحرك المفتاح ، فتحركت يدى ، أو ثم تحركت يدى ؛ وإن كانا معاً فى الزمان ، فهذه بعدية بالذات] .

إيراد المثال ؛ للتقدم الذاتى ، ومعناه واضح .

واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية ، فقال :

[إن كان المراد من تقدم العلة على المعلول ، كونها مؤثرة فيه ، كان معنى قولنا : العلة متقدمة على المعلول ، هو أن المؤثر فى الشىء . مؤثر فيه ، وهذا تكرار خال عن الفائدة .

وإن كان المراد شيئاً آخر ، فلا بد من إفادة تصوره] .

تحركت يدى . وإن كانا معاً فى الزمان . فهذه بعدية بالذات .

(٢) ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذى يكون للشيء باعتبار ذاته ، متخلياً عن غيره ، قبل حاله من غيره ، قبلية بالذات .

وجعل قول الشيخ :

[الوجود لا يصل إلى المعلول إلا ماراً على العلة] بياناً لذلك ، ونسبه إلى المجاز .

وجعل التمثيل [بحركة اليد والمفتاح] .

بياناً آخر غيره ، ونسبه إلى الركاكة .

وأقول : تقدم الشيء الذى منه الوجود ، على الشيء الذى له الوجود . فى الوجود ، معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه . ولا إثباته . بل الغرض بيان إمكان انفكاكه عن التقدم الزمانى ، فإن الجمهور يظنون أن وجود التقدم الزمانى شرط فى وجود هذا التقدم .

(٢) أقول : لما فرغ من بيان معنى التأخر الذاتى شرع فى المقصود ، وهو إثبات الحدوث الذاتى للممكنات .

وتقريره : أن حال الشيء الذى يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره ، إنما يكون قبل حاله بحسب غيره ، قبلية بالذات .

لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته ، يستلزم ارتفاع ذاته ؛ وذلك يقتضى ارتفاع الحال التى تكون للذات بحسب الغير .

وأما ارتفاع الحال التى بحسب الغير فلا يقتضى ارتفاع الحال التى بحسب الذات .

والموجود عن الغير الممكن بالذات ؛ لو انفرد عن الغير ، لاستحق العدم بحسب الخارج .

وأما بحسب العقل فلا يستحق العدم ولا الوجود ؛ لأن وجوده إنما يكون له ، باعتبار وجود علته ، وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته . وكلاهما مغايران له .

وهذه الحال ، أعنى التجرد عن الاعتبارات . لا تكون إلا فى العقل ، فالحال التى تكون له متجرداً عن الغير :

إما العدم .

وكل موجود عن غيره ، يستحق العدم لو انفرد ، أولا يكون له وجود لو انفرد ، بل إنما يكون له الوجود عن غيره .

وإما أن لا يكون له وجود ولا عدم .

وأما وجوده ، فهو حال له بحسب الغير .

فإذن وجوده مسبوق :

إما بعدمه .

أو بلا وجوده .

وهذا هو الحدوث الذاتى .

قال الفاضل الشارح :

[الممكن لا يستحق الوجود من ذاته . ولا يلزم منه أنه يستحق اللا وجود ؛ فإن المستحق للا وجود هو الممتنع .

فإذن وجوده مسبوق ، بلا استحقاق الوجود ، لا بالعدم ، أو باللاوجود] .

ثم قال :

[فى قول الشيخ : إنه يستحق العدم لو انفرد ، أولا يكون له وجود ، لو انفرد ، مغالطة ؛ لأنه : إن أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هى هى ، فهو فى هذه الحالة لا يستحق العدم أو اللا وجود ، وإلا لكان ممتنعاً ، لا ممكناً .

وإن أراد به اعتبار ذاته مع عدم علته ، فلا يكون الانفراد انفراداً] .

والجواب عنه : أن الماهية المجردة عن الاعتبارات ، لا ثبوت لها فى الخارج ، فهى وإن كانت باعتبار العقل لا تخلو ، من أن تعتبر :

إما مع وجود الغير .

أو مع عدمه .

أو لا تعتبر مع أحدهما .

لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الآخرين فرق ؛ لأنها إن لم تكن مع وجود الغير ، لم تكن أصلا .

فإذن انفرادها هو لا كونها . وهذا معنى استحقاق العدم .

فإذن لا يكون له وجود ، قبل أن يكون له وجود ، وهو الحدوث الذاتى *

الفصل الثامن

تنبيه

(١) وجود المعلول متعلق بالعلة ، من حيث هى على الحال التى بها تكون علة ، من طبيعة ، أو إرادة ، أو غير ذلك أيضاً ، من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل .

مثل الآلة : حاجة النجار إلى القدوم .

وأما باعتبار العقل ؛ فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معاً ، ولفظة : [لا يكون له وجود] .

فى قول الشيخ : [أو لا يكون له وجود لو انفرد] .

ليست بمعنى العدول ، حتى يكون معناها أنه يثبت له أن لا يكون له الوجود ؛ بل هى بمعنى السلب ؛ فإن الفعل لا يعطف على الاسم .

وتقدير الكلام :

كل موجود عن غيره ، فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته .

وتقدير النتيجة :

أن تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود ، يكون لها قبل وجودها بالذات .

(١) أقول : يريد أن ينبه على أن المعلولات لا تتخلف عن علتها التامة .

فذكر أن وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج إليه فى عليتها بالفعل ، كما مضى .

أو المادة : حاجة النجار إلى الخشب .

أو المعاون : حاجة النشار إلى نشار آخر .

أو الوقت : حاجة الآدمي إلى الصيف.

ثم أشار إلى بعض تلك الأمور ، وقسمها :
إلى ما لا يخرج عن ذات العلة ، وإلى ما يخرج .
والأول : كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور : والإرادة المقتضية لها مع الشعور ؛ فإن علة هاتين الحركتين لا تتحصل موجودة ، إلا بأحدهما .
وكذلك الحالة التى للنفس النباتية التى تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا إرادية .
والحالة التى تكون للعلل التى هى فوق هذه العلل .

وقوله : [أو غير ذلك] .

إشارة إلى القسم الثانى ، أعنى ما يخرج عن ذات العلة ، مما له مدخل فى تتميم عليتها بالفعل . فقد ذكر منه ستة أصناف يمكن أن تشتمل عليها قسمة ، وهى أن يقال : تلك الأمور تكون :

إما وجودية .

وإما عدمية .

والوجودية تكون :
إما شيئاً ينضاف إلى العلة لتتمكن من العلية .
أو شيئاً لا ينضاف إليها .

والأول :
إما شىء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة .
وإما شىء لا يتوسط .
وهو إما ذات ينضاف إليها ، كالمعاون .
أو وصف لها ، كالداعى .
والشىء الذى لا ينضاف إليها :
إما محل لفعلها كالمادة .

أو الداعى : حاجة الآكل إلى الجوع .

أو زوال المانع : حاجة الغسال إلى زوال الدَّجْن .

وإما ليس بمحل لفعلها ؛ كالزمان . والعدمية . كزوال المانع .

قوله : [فى الوقت : حاجة الأدَمى إلى الصيف] .

أى حاجة متخذ الأديم ، وهو منسوب إلى جمع الأديم . والأديم يجمع على أدَم ، كأفيق وأفَق ، وهو الجلد الذى لم تتم دباغته . ويجمع أيضاً على آدِمَة ، كرغيف وأرغفة .

فالمنسوب إليه ، إما :

أدَمِىٌّ ، بفتح الألف والدال .

أو آدِمى ، بمد الألف وكسر الدال .

والزمان ههنا شرط وجودى لجودة الصنعة . لا فى كون العلة علة بالفعل .

والداعى ، غير الإرادة ؛ فإن الفاعل بالإرادة ، قد يكون له داع . وقد لا يكون ، فيُحدث . وهو فى جميع الأحوال موصوف بأنه فاعل بالإرادة .

والدَّجْن فى قوله : [حاجة الغسال إلى زوال الدَّجْن] .

هو إلباس الغيم السماء . وهو ضد الصحو .

وعلى : [زوال المانع] .

اعترض الفاضل الشارح :

بأنه قيد عدمى ، والعدم لا يكون جزءاً من العلة الموجودة .

والجواب : أن الشيخ لم يقل :

إن هذه الأمور أجزاء العلة .

بل ذكر :

أنها مما له مدخل فى تتميم عليتها . وصير ورتها علة بالفعل .

ولا شك أن العلة مع ما يمنعها من التأثير لا تكون علة بالفعل .

واعلم أن الأمر العدمى ، ليس عدماً صرفاً . بل هو عدم مقيد بوجود شىء ؛ وهو ، من حيث هو كذلك ، أمر ثابت فى العقل . فيصح أن يكون علة لما هو مثله . كما يقال : عدم العلة . علة العدم .

ويصح أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الإطلاق . ويصير جزءاً من المفهوم من علته العامة . إذا كان ذلك المفهوم مركباً فى العقل .

(٢) وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التى هى بها علة بالفعل . سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحالة ، أو لم تكن موجودة أصلا .

(٣) فإذا لم يكن شىء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجودًا ، ولكنه ليس لذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة .

فإذا وجدت — كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك — وجب وجود المعلول .

وإن لم توجد ، وجب عدمه .

وأيهما فرض أبدا ، كان ما بإزائه أبدًا ، أو وقتاً ما ، كان وقتاً ما .

(٤) وإذا جاز أن يكون شىء متشابه الحال فى كل شىء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمدا .

---

(٢) أقول : لما ذكر الأمور التى تتم بها علية العلة ، وهى ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ، ذكر أن عدم المعلول يتعلق بعدم شىء من تلك الجملة :

إما عدم حال من الأحوال المعتبرة فى العلية بالفعل ، وحدها .

وإما عدم ذات العلة مطلقاً .

(٣) أقول : أى إذا كان الفاعل موجوداً ، ولا مانع ، ولم يكن هو لذاته علة تامة ، بل يحتاج إلى حالة من الأحوال المذكورة ، فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة ،

فإذا وجدت ، وجب وجود المعلول ؛ لأنه لم يتوقف إلا عليها .

وإن لم توجد وجب عدمه ؛ لأنه توقف على شىء لم يوجد .

وأى الأمرين فرض أبداً ، أو وقتاً ما دون وقت ، كان ما بإزائه مثله .

(٤) أقول : أى إذا جاز أن تكون علة تامة موجودة لا أول لوجودها ولا آخر ، وهى

فإن لم يسم هذا مفعولا ، بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة فى الأسماء بعد ظهور المعنى »

متشابهة الحال فى كل شىء ، لا يتجدد لها حال ، ولا يزول عنها حال ، ولها معلول ، لم يبعد أن يجب عنها دائماً .

وإنما قال : [لم يبعد] .

وإن كان من الواجب أن يقول : [وجب أن يجب عنه سرمدا] .

لأن مقصوده ههنا إزالة الاستبعاد ؛ فإن الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود .

وأيضاً القطع بوجود علة هذا شأنها ، مبنى على أن العلة الأولى يمتنع أن يكون لها صفة أو حال يجوز أن تتغير ، وذلك مما لم يسبق إليه إشارة بعد .

فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز ، وإزالة الاستبعاد .

وإنما عبر عن « الدوام » ههنا بـ « السرمد » ؛ لأن الاصطلاح :

كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة التى تكون لبعض المتغيرات إلى بعض ، فى امتداد الوجود .

فقد وقع على إطلاق الدهر ، على النسبة التى تكون للمتغيرات إلى الأمور الثابتة .

والسرمد على النسبة التى تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض .

ثم أومأ إلى أن مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا ؛ فإن لم تطلق لفظة « المفعول » عليه ، بسبب أن لم يتقدم عليه عدم بالزمان ، فلا مضايقة فى وضع الأسامى ، بعد ظهور المعنى .

فظهر من ذلك أن المفعول أعم من المحدث .

الفصل التاسع

تنبيه

(١) الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان .

(٢) وما يتقدمه عدم زماني ، لم يستغن عن متوسط .

(٣) والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث .

---

(١) أقول : هذا تفسير لفظة « الإبداع » بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور .

(٢) أقول : وهذا تذكار لما سلف ، وهو أن كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة .

والغرض منه عكس نقيضه ، وهو أن كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة وزمان ، لم يكن مسبوقاً بعدم .

ويتبين من انضياف تفسير « الإبداع » إليه ، أن « الإبداع » هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، من غير أن يسبقه عدم ، سبقاً زمانياً .

وعند هذا يظهر أن « الصنع » و « الإبداع » يتقابلان ، على ما استعملهما في صدر النمط .

(٣) أقول : التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي . والإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني .

وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه .

والإبداع أقدم منهما ؛ لأن :

المادة ، لا يمكن أن تحصل بالتكوين .

والزمان ، لا يمكن أن يحصل بالإحداث .

لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى ، وزمان آخر .

الفصل العاشر

تنبيه وإشارة

(١) كل شيء لم يكن ثم كان ، فبيِّنٌ في العقل الأول ، أن ترجُّح أحد طرفيْ إمكانه ، صار أولى بشيء وبسبب ، وإن كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البيِّن ، ويفزع إلى ضروب من البيان .

فإذن « التكوين » و « الإحداث » مرتبان على « الإبداع » ، وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى ، فهو أعلى مرتبة منهما .

وليس في هذا البيان موضع خطابة ، كما ذهب إليه الفاضل الشارح .

(١) أقول : المحدَث لا يكون واجباً ، فهو ممكن ، والممكن يفتقر في ترجيح أحد طرفي وجوده وعدمه ، على الآخر ، إلى علة مرجحة لذلك الطرف .

وهذا حكم أوليّ ، وإن كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ، ويفزع إلى ضروب من البيان ، كما يفزع إلى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن أن تترجح إحداهما على الأخرى ، من غير شيء آخر ينضاف إليها ؛ وإلى غير ذلك مما يجرى مجراه . ويذكر في هذا الموضع .

ثم إن صدور الممكن المعلول ؛ مع ذلك الترجيح ، عن تلك العلة :

إما أن يكون واجباً .

أو لا يكون ، بل يكون ممكناً ؛ إذ لا وجه لأن يكون ممتنعاً ، مع فرض وقوعه .

وإن كان ممكناً عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعاً ، أى جديداً ، أو حديثاً ، ولا يقف ؛ بل يؤدى إلى الافتقار بعد كل سبب ، إلى سبب آخر ، لا إلى نهاية .

ويلزم منه أيضاً أن لا يكون ما فرض سبباً ، بسبب ؛ وهو محال .

فإذن صدور المعلول ، مع الترجيح ، عن السبب الأول ، واجب ، وهو المطلوب .

وظهر من ذلك أن العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها ، لم يوجد المعلول ، وأيضاً أن العلة

وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء .

إما أن يقع ، وقد وجب عن السبب .

أو بعدُ لم يجب ، بل هو في حد الإمكان عنه ؛ إذ لا وجه للامتناع عنه ، فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعاً ، ولا يقف .

فالحق أنه يجب عنه *

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) مفهوم أن علة ما ، بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها (ب)

الأولى ، كما كانت واجبة لذاتها ، كانت واجبة فى عليتها ، وإنما وسم الفصل بـ « التنبيه والإشارة » معاً ، لاشتماله :

على حكم أولى ، وهو احتياج الممكن فى وجوده إلى سبب ، وهذا الحكم مع أوليته مشهور لم ينازع فيه أحد .

وعلى حكم قريب من الوضوح ، وهو كون السبب فى سببيته واجباً ، وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين ؛ فإنهم حكموا بأن الفاعل المختار ؛ إنما يصدر الفعل عنه ، على سبيل الصحة ، لا على سبيل الوجوب .

(١) أقول : يريد بيان أن الواحد الحقيقى ، لا يوجب ، من حيث هو واحد ، إلا شيئاً واحداً بالعدد ، وكأن هذا الحكم قريب من الوضوح ؛ ولذلك وسم الفصل بالتنبيه.

وإنما كثرت مدافعة الناس إياه ، لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقية . وتقريره : أن يقال : مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه (ا) غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه (ب) .

وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان ، فمن حيثيتين مختلفى المفهوم ، مختلفتى الحقيقة .

أى عليته لأحدهما ، غير عليته للآخر .

وتغاير المفهومين ، يدل على تغاير حقيقتيهما .

فإذن ، المفروض ليس شيئاً واحداً ، بل هو شيئان ، أو شىء موصوف بصفتين متغايرتين ، وقد فرضناه واحداً .

هذا خلف .

وهذا القدر كاف فى تقرير هذا المعنى ، ولزيادة الوضوح قال : ..

[وذانك الشيئان :

إما أن يكونا من مقومات ذلك الشىء الواحد .

أو من لوازمه .

فإن كانا من لوازمه ، عاد الكلام الأول بعينه ولم يقف .

فهما إذن من مقوماته] .

وفى بعض النسخ بزيادة ، [أو بالتفريق] .

بعد قوله : [فإما أن يكونا من مقوماته . أو من لوازمه] .

والمراد منه أن يكون . أحدهما من مقوماته .

والآخر من لوازمه .

وحينئذ لا تكون حيثية استلزام ذلك اللازم ، هى بعينها حيثية ذلك المقوم .

ويلزم منه أن يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته ، وإلا عاد الكلام .

وعلى الجملة ، مع جميع التقديرات ، يلزم منه تركب :

إما فى ماهية ذلك الشىء .

أو لأنه موجود بعد كونه شيئاً ما .

أو بعد وجوده بتفريق له .

والأول : كما فى الجسم ، بحسب ماهيته المنقسمة إلى مادة وصورة .

والثانى : كما فى العقل الأول بحسب التكثر الذى يلزمه عند وجوده ، بسبب تغاير ماهيته ووجوده .

فإما أن يكونا من مقوماته .

أو من لوازمه .

أو بالتفريق .

والثالث : كما فى الشىء المنقسم إلى أجزائه أو جزئياته .

فإذن كل ما يلزم عنه اثنان معاً ، ليس أحدهما بتوسط ، فهو منقسم الحقيقة .

واشترط أن لا يكون أحدهما بتوسط ؛ لأن الأشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد الحقيقى ، ولكن البعض بتوسط البعض .

وإنما قال : [فهو منقسم الحقيقة] .

ولم يقل : [منقسم الماهية] .

لأن الماهية قد تكون بسيطة ، والتكثر يلزمها :

إما للوجود .

أو لما يعرض بعد الوجود .

كما مر .

وعارض الفاضل الشارح ذلك :

[بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة ، كقولنا هذا الشىء :

ليس بحجر .

وليس بشجر .

وقد يوصف بأشياء كثيرة ، كقولنا :

هذا الرجل قائم .

وقاعد .

وقد يقبل أشياء كثيرة ، كالجوهر :

للسواد .

والحركة .

ولا شك :

فإن فرضنا من لوازمه ، عاد الطلب جَذَعاً ، فتنتهى إلى حيثيتين من مقومات العلة ، مختلفتين .

أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه .

واتصافه بتلك الأشياء .

وقبوله لتلك الأشياء .

مختلفة ، ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم :

أن يكون الواحد ، لا يسلب عنه إلا واحد .

ولا يوصف إلا بواحد .

ولا يقبل إلا واحداً] .

والجواب عنه : أن سلب الشيء من الشيء .

واتصاف الشيء بالشيء .

وقبول الشيء للشيء .

أمور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير ، فإنها لا تلزم الشيء الواحد ، من حيث هو واحد ، بل تستدعي وجود أشياء فوق واحدة ، تتقدمها ، حتى تلزم تلك الأمور لتلك الأشياء ، باعتبارات مختلفة .

وصدور الأشياء الكثيرة ، عن الأشياء الكثيرة ، ليس بمحال .

وبيانه : أن السلب يفتقر إلى ثبوت :

مسلوب .

ومسلوب عنه .

يتقدمانه ، ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط . وكذلك الاتصاف يفتقر إلى ثبوت :

موصوف .

وصفة .

إما للماهية .

وإما لأنه موجود .

والقابلية إلى :

قابل .

ومقبول .

أو إلى :

قابل .

وشيء يوجد المقبول فيه .

واختلاف المقبول ؛ كالسواد والحركة ، يفتقر إلى :

اختلاف حال القابل .

فإن الجسم : يقبل السواد ، من حيث ينفعل عن غيره .

ويقبل الحركة ؛ من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها .

وأما صدور الشيء عن الشيء ، فأمر يكفي في تحقيقه فرض شيء واحد هو العلة ، وإلا لا متنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد .

لا يقال : الصدور أيضاً لا يتحقق ، إلا بعد تحقق :

شيء يصدر عنه .

وشيء صادر .

لأنا نقول : الصدور يقع على معنيين .

أحدهما : أمر إضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معاً ، وكلامنا ليس فيه .

والثاني : كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول .

وهو بهذا المعنى متقدم :

على المعلول .

ثم على الإضافة العارضة لهما .

وكلامنا فيه : وهو أمر واحد ، إن كان المعلول واحداً .

وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها ، إن كانت العلة علة لذاتها .

وإما بالتفريق .

فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر ، فهو منقسم الحقيقة *

الفصل الثاني عشر

أوهام وتنبيهات

(١) قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس ، موجود لذاته ، واجب لنفسه .

وقد يكون حالة تعرض لها ، إن كانت علة لا لذاتها ، بل بحسب حالة أخرى .

أما إذا كان المعلول فوق واحد ، فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً . ويلزم منه التكثر في ذات العلة ، كما مر .

(١) أقول : يريد بيان مذاهب الناس في وجوب أعيان الموجودات ، وإمكانها ، وقدمها ، وحدوثها .

وأن ينبه على ما هو الحق عنده منها .

وأول اختلافهم : في الشيء الغني عن المؤثر ، الذي هو موجود لنفسه ، واجب لذاته :

أهو واحد ؟

أم أكثر من واحد ؟

والقائلون : بأنه أكثر من واحد ، افترقوا :

إلى قائلين بأنه هذه الموجودات المحسوسة .

وإلى قائلين بأنه غير ذلك .

والفرقة الأولى زعمت : أن الأفلاك والكواكب بأشكالها وهيئآتها ، ونضدها ، والعناصر بكلياتها ؛ واجبة قديمة .

وأن الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات ، وما يتبعها ، لا غير .

لكنك إذا تذكرت ما قيل لك فى شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجباً .

وتلوت قوله تعالى :

« لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ »

فإن الهُوِىَّ فى حظيرة الإمكان ، أُفول ما .

وقال آخرون : بل هذا الموجود المحسوس معلول .

ثم افترقوا :

والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر ، من شرط واجب الوجود :

وهو أنه واحد غير محتاج فى قوامه إلى شىء ، وغير منقسم بحسب الحد والماهية .

ولا بحسب المعنى والقوام .

ولا بحسب الكمية إلى أجزاء ، ولا إلى جزئيات .

ولا إلى ماهية ووجود .

وأن جميع ما هو موصوف بشىء من ذلك ممكن .

ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك ، مبادئ بأنفسها .

غنية عن غيرها بقوله تعالى : [لا أحِبُّ الآفِلِين] .

فى قصة إبراهيم عليه السلام ، حكاية عنه ، حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب ، لأفولها ؛ فإن الإمكان أفول ما .

وأما الفرقة الثانية القائلة : بأن هذه المحسوسات ليست بواجبة ، فقد افترقوا :

إلى قائلين بأن مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة .

وإلى قائلين بأنها ليست بواجبة .

أما القائلون بأنها واجبة :

فنهم من ذهب إلى أنها هيولى مجردة عن الصورة ، ككثير من القدماء .

ومنهم من ذهب إلى أنها أجزاء ، هى أجسام :

فمنهم من زعم : أن أصله وطينته غير معلولين ، لكن صنعته معلولة .

فهؤلاء قد جعلوا فى الوجود واجبين .

وأنت خبير باستحالة ذلك .

ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين ، أو لعدة أشياء . وجعل غير ذلك من ذلك .

إما متفقة بالنوع ، مختلفة بالأشكال ، وهم أصحاب ديمقراطيس .

وإما مختلفة بالنوع ، وهم أصحاب الخلط .

ومنهم من ذهب إلى أنها عنصر واحد ، هو :

ماء .

أو بخار .

أو هواء .

أو غير ذلك .

ثم اتفقوا على أن هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة ، حادثة معلولة ، وأثبتوا علة مغايرة لها :

إما واجبة واحدة .

أو فوق واحدة .

أما القائلون : بأنها واحدة ، فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة ، وجميع من قال بالأجزاء ، أو بالعنصر الواحد .

وأما القائلون بأنها فوق واحدة ، فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة ، وهم الحرنانيون الذين قالوا : إن المبادئ خمسة :

هيولى . وزمان . وخلاء . ونفس . وإله .

وأما القائلون بأن المادة ، ليست بواجبة ، وأن الواجب أكثر من واحد ، فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين :

وهؤلاء فى حكم الذين من قبلهم .

(٢) ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ، ثم افترقوا :

فقال فريق منهم : إنه لم يزل ، ولا وجود لشيء عنه ، ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه .

خير .

وشر .

يعبرون عنهما :

تارة بـ﴿ يزدان ﴾ و ﴿ اهرمن ﴾ .

وتارة بـ﴿ النور ﴾ و ﴿ الظلمة ﴾ .

والشيخ رد على جميعهم : بتذكر البرهان على أن واجب الوجود واحد .

(٢) أقول : لما فرغ من ذكر أقوال القائلين بأن الواجب أكثر من واحد ، شرع فى أقوال القائلين بأنه واحد ، وهم بعد اتفاقهم على ذلك ، افترقوا فرقتين :

فذهبت إحداهما : إلى أن ما عداه مسبوق بالعدم سبقاً زمانياً ، وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين .

والثانية : إلى أن بعض ما عداه ، غير مسبوق بالعدم ، إلا سبقاً بالذات ، وهم جمهور الحكماء .

فقالت الفرقة الأولى : إن واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ، ثم ابتدأ وأوجد العالم بإرادته .

واحتجوا على ذلك : بأن الحال لو لم يكن كذلك ، للزم القول بحوادث لا أول لها ، كما ذهبت إليه الحكماء ، وهو باطل لأمور :

منها : وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل ، لأن كل واحد منها موجود .

فإذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة فى الوجود .

والانحصار فى شيء يناقض عدم التناهى .

وإن لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معاً فى الوجود ، فإنها فى حكم ذلك عقلا ،

ولولا هذا ، لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى فى الماضى لا نهاية لها ، موجودة بالفعل ؛ لأن كل واحد منها وُجد ، فالكل وُجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة ، كلية منحصرة فى الوجود .

قالوا : وذلك محال .

وإن تكن كلية حاصرة لأجزائها معاً ، فإنها فى حكم ذلك .

وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال ، توصف بأنها

بناء على أن الحكم على كل واحد ، هو الحكم على كل الآحاد .

والشيخ : أشار إلى هذه الحجة بقوله :

[موجودة بالفعل . . . إلى قوله : فإنها فى حكم ذلك] .

ومنها : امتناع وجود كل واحد من الحوادث ؛ لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة ، والأمور المترتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضى .

وأشار إلى هذه الحجة بقوله :

[وكيف يمكن أن يكون حال من هذه الأحوال . . .

إلى قوله : فينقطع إليها ما لا نهاية له] .

ومنها : وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث ، وما لا يتناهى يمتنع أن يزيد أو ينقص .

وإلى هذه الحجة أشار : بقوله :

[ثم كل وقت يتجدد ، يزداد عدد تلك الأحوال ، وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ؟] .

ثم إن هذه الفرقة إذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذى حدث فيه ، دون سائر الأوقات التى يمكن فرضها مما لا يتناهى ، قبله ، أو بعده ، افترقوا بحسب الأقوال الممكنة فيه :

لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ، فينقطع إليها ما لا نهاية له ؟

ثم كل وقت يتجدد ، يزداد عدد تلك الأحوال . وكيف يزدد عدد ما لا نهاية له ؟

ومن هؤلاء من قال : إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده .

إلى قائل بثبوت التخصص بالوقت المعين :

إما لذات ذلك الوقت .

أو للفاعل .

أو لشيء غيرهما .

وإلى قائل بنفي التخصص .

وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير .

فإذن الفرقة المذكورة افترقوا إلى ثلاث فرق :

فرقة : اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث ، وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل .

وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ، ومن يجرى مجراهم .

وهؤلاء إنما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية ، دون الوجوب ، ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم .

وفرقة : قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب ، وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعاً ؛ لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت .

وهو قول ، أبى القاسم البلخى ، وهو المعروف بالكعبى ، ومن تبعه منهم .

وفرقة : لم يعترفوا بالتخصص خوفاً من العجز عن التعليل ، بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت ، ولا بشيء آخر غير الفاعل ، وهو لا يسأل عما يفعل .

أو اعترفوا بالتخصص ، وأنكروا وجوب استناده إلى علة غير الفاعل ؛ بل ذهبوا إلى أن الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصص ، وتمثلوا فى ذلك

ومنهم من قال : لا يمكن وجوده إلا حين وجد .

ومنهم من قال : لا يتعلق وجوده بحين ، ولا بشيء آخر ، بل بالفاعل . ولا يسأل عما فعل ، أو لم يفعل .

فهؤلاء هؤلاء .

(٣) وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول ، يقولون: إن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الأولية .

بعطشان يحضره الماء فى إناءين متساويين بالنسبة إليه من كل الوجوه ؛ فإنه يختار أحدهما لا محالة .

وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة .

وهم أصحاب أبى الحسن الأشعرى، ومن يحذو حذوه ، وغيرهم من المتكلمين المتأخرين.

وأشار الشيخ إلى هذه الأقوال بقوله :

[ومن هؤلاء من قال . . . إلى قوله : ولا يسأل عما فعل ، أولم يفعل] .

وختم أقوال المتكلمين بقوله : [فهؤلاء هؤلاء] .

(٣) أقول : لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين ، شرع فى مذاهب الحكماء و بدأ بأنهم يقولون :

[إن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود فى جميع صفاته ، وأحواله الأولية] .

لأن ذلك يقتضى قدم الفعل من جانب الفاعل ؛ فإن الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له ، وجب أن يكون فاعلا دائماً .

أما إن كانت فاعليته ممكنة ، احتاج فى فاعليته إلى سبب آخر كما مضى بيانه .

وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك .

وأراد : [بالأحوال الأولية] .

الأحوال التى لا يتوقف وجودها على شىء غير ذاته ، ككونه قادراً ، وعالماً ، وفاعلا :

وإنه لم يتميز فى العدم الصريح حالٌ الأولى فيها به أن لا يُوجد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً ؛ وحالٌ بخلافها .

(٤) ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافاً ، وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة ، أو غير ذلك بلا تجدد حالٍ .

ويقابلها الأحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ، ككونه ، أولاً ، وآخراً ، وظاهراً ، وباطناً .

وهى لا تكون واجبة لذاته ، بل عند وجود غيره ، ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل ، فأشار إلى أن :

[العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها إمساك الفاعل عن الفاعلية ، أولى بالقياس إليه .
أو يكون لا صدور الفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال أخرى تصير فيها فاعليته أولى به ، أو صدور الفعل أولى بالفعل] .

وغرضه من ذلك : الرد على القائلين بكون بعض الأوقات أصلح ؛ لأن يفعل فيه ، من الباقية .

(٤) أقول : لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذى تتساوى مقدوراته بالقياس إليه ، من حيث هو قادر ، احتاجوا إلى إثبات شىء بسببه يتخصص الطرف الذى يختاره ، فأثبتوا له إرادة تتعلق بذلك الطرف .

وهى متجددة عند بعض المعتزلة .

وقديمة عند الأشاعرة .

وغير زائدة على علمه عند الكعبى .

فأشار الشيخ إلى إبطال الإرادة المتجددة أولا ، بأنها لا بد وأن تتبع أمراً متجدداً يقتضى إيثار أحد المقدورات :

كشوق ما .

وكيف تسنح إرادة لحال تجددت ، وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد ، فيتجدد .

وإذا لم يكن تجدد ،كانت حال ما لم يتجدد شيء ، حالاواحدة مستمرة على نهج واحد ، سواءٌ جعلت التجدد لأمر تيسر ، أو لأمر

أو ميل إليه .

وهو الداعي ، وإلا لكان تعلقها بذلك المقدور ، دون ما عداه ، جزافاً .

وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق .

والجزاف : لفظة معرّبة ، معناها الأخذ بكثرة من غير تقدير .

وقد تطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه شوقاً تخيليًّا ، من غير أن يقتضيه : فكر ، كالرياضة .

أو طبيعة ، كالتنفس .

أو مزاج ، كحركات المرضى .

أو عادة ، كالعبث باللحية مثلا .

وهو باعتبار من الفاعل ؛ كما أن العبث يكون باعتبار من الغاية .

والشيخ : أطلقه ههنا على الفعل الذى تتعلق الإرادة به . للشعور به فقط ، من غير استحقاق أو اختصاص .

ثم إن الشيخ : جعل الحكم أعم مما فيه التنازع ، للاستظهار ، فقال :

[وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال] .

أى لا يجوز أن يحدث شيء من شرائط الفاعلية التى يتعلق بها الفعل على الإطلاق ، سواء كان طبيعة ، أو إرادة ، أو قسراً من غير تجدد .

وأبطل ذلك بأن حال الشيء المتجدد ، إنما تكون كحال الفعل المتجدد ، الذى كلامنا فيه .

وكما يحتاج الفعل إلى ذلك الشيء فى تجدده ، فكذلك يحتاج ذلك الشيء إلى تجدد أمر آخر ، ويتسلسل :

إما دفعة ، وهو باطل .

زال ، مثلا كحسن من الفعل وقت ما تيسر ، أو وقتٍ معين ، أو غير ذلك مما عُدَّ .

وكقبح كان يكون له ، أو كان قد زال ، أو عائق أو غير ذلك كان فزال .

وإما شيئاً بعد شيء ، وهو القول بحوادث لا أولها .

ثم أشار إلى إبطال القول بالإرادة القديمة ، وبأن الإرادة غير زائدة على العلم بقوله :

[وإذا لم يكن تجدد ، كانت حال ما لم يتجدد شيء ، حالا واحدة مستمرة ، على نهج واحد] .

وذلك يقتضى :

إما لا صدور الفعل عن الفاعل أصلا .

وإما صدوره فى جميع أوقات وجوده .

واعلم أن المعتزلة الذين لا يقولون بالإرادة المتجددة ، لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل أصلا ، مع قولهم :

إما يكون بعض الأوقات أصلح للصدور .

وإما بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت .

فلما فرغ الشيخ من :

إبطال القول بتجدد شيء .

وإبطال القول بأن لا يتجدد شيء .

أشار إلى أن هذين القولين أيضاً ، قول بتجدد ، فقال :

[سواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، كحسن من الفعل وقت ما تيسر] .

يعنى القول بصلوح بعض الأوقات . [أو معين] .

يعنى صيرورة الفعل متأتياً ، بعد كونه ممتنعاً . [أو غير ذلك] .

مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم . [أو جعلته لأمر زال كقبح كان فزال] .

عند الوقت الصالح . [أو امتناع] .

(٥) قالوا : فإن كان الداعى إلى تعطيل واجب الوجود ، عن إفاضة الخير والجود ، هو كون المعلول مسبوق العدم ، لا محالة .

فهذا الداعى ضعيف ، قد انكشف لذوى الإنصاف ضعفه .

على أنه قائم فى كل حال ، وليس فى حال أولى بإيجاب السبق منه فى حال .

كان فزال عند وقت الإمكان ، [أو غير ذلك] .

بحسب عباراتهم ؛ فإن القول بجميع ذلك قول بتجدد شىء ما ، وقد أبطلناه .

(٥) أقول : لما فرغ من الإشارة إلى قدم الفعل :

بما هو من جانب الفاعل .

وبما هو من جانب الفعل .

وأبطل القول بالحدوث .

أراد أن يشير إلى ضعف حجج القوم .

وحججهم أيضاً تنقسم :

إلى ما يتعلق بالفاعل .

وإلى ما يتعلق بالفعل .

فما يتعلق بالفاعل ، هو قولهم :

[إن فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم] .

ومما يتعلق بالفعل هو قولهم : [الفعل فى نفسه يمتنع أن يكون إلا محدثاً] .

فذكر أن الداعى لهم إلى القول بالحدوث — مع كونه مشتملا على التزام أمر شنيع ، وهو تعطيل الواجب جل ذكره ، فيما لم يزل ، عن إفاضة الخير والجود — إن كان هو أن يكون الفعل مسبوقاً بالعدم ، فهذا غرض ضعيف ، ومع ذلك فهو حاصل فى كل حال ، سواء حدث الفعل فى الوقت الذى حدث فيه ، أو فى وقت آخر ، قبله أو بعده ، من غير تخصيص وأولوية لذلك الوقت دون غيره .

وإن كان الداعى لهم إلى ذلك هو ظنهم أن الفعل فى نفسه يمتنع أن يكون غير حادث ،

وأما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه ، واجب الوجود لغيره ، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره .

كما نبهت عليه .

(٦) وأما كون غير المتناهى كُلاًّ موجودًا ، لكون كل واحد وقتاً ما ، موجودًا ؛ فهو توهم خطأ ؛ فليس إذا صح على كل واحد حكم ، صح على كلّ مُحَصَّل ، وإلا لكان يصح أن يقال : الكل من غير المتناهى يمكن أن يدخل فى الوجود ، لأن كل واحد يمكن أن يدخل فى الوجود فيحمل الإمكان على الكلّ ، كما يحمل على كل واحد .

(٧) قالوا : ولم يزل غير المتناهى من الأحوال التى يذكرونها معدوماً ، إلا شيئاً بعد شىء .

فقد نبهت فى صدر النمط على فساده ، وتبين لك أن المعلول يمكن أن يكون دائم الوجود .

ثم إنه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا أول لها ، وبيان وجوه الخطأ فيها .

(٦) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الأولى ، وهو أن القول بصحة الحكم بكل ما يصح أن يحكم به على كل واحد ، يقتضى القول بإمكان دخول غير المتناهى فى الوجود ؛ لإمكان دخول كل واحد منها فى الوجود .

وهذا مما يصرحون بامتناعه ؛ فإنهم يقولون :

[مقدورات الله تعالى لا تتناهى ، ولا يمكن أن تدخل كلها فى الوجود ، بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه إلى الوجود] .

(٧) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الثالثة ، وهو أن غير المتناهى ، إذا كان معدوماً فقد يمكن أن يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التى تنقص كل يوم ،

وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية فى العدم .

(٨) وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له ، أو احتياج شيء منها إلى أن ينقطع إليه ما لا نهاية له ، فهو قول كاذب ؛ فإن معنى قولنا :

توقف كذا على كذا ، هو أن الشيئين وصفا معاً بالعدم ، والثانى لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعدوم الأول .

وكذلك الاحتياج .

ثم لم يكن ألبتة ولا فى وقت من الأوقات يصح أن يقال : إن الآخر كان متوقفاً على وجود ما لا نهاية له ، أو محتاجاً إلى أن

وكمعلومات الله تعالى التى هى زائدة على مقدوراته تعالى ، مع كونهما غير متناهيين عندهم .

والحوادث التى كلامنا فيها ليست بموجودة جميعاً فى وقت من الأوقات ، فإذن ازديادها لا يكون قادحاً فى كونها غير متناهية .

(٨) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الثانية ، وهو أن معنى توقف الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له ، أو احتياجه إلى ذلك .

إن كان هو أنه قد كان فيما مضى وقت ما ، بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ، ولا شيء من الحوادث ، وكان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث .

أو كان هذا الحادث محتاجاً فى وجوده إلى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت ، إلى أن تنتهى النوبة إليه .

فهو قول كاذب .

ومع ذلك مصادرة على المطلوب .

يقطع إليه ما لا نهاية له ؛ بل أيّ وقتٍ فرضت ، وجدت بينه وبين الأخير أشياء متناهية .

فني جميع الأوقات هذه صفته ، لا سيا والجميعُ عندكم ، وكلٌّ واحدٍ ، واحدٌ .

فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها فى وقت آخر ، لا يمكن أن يحصى عددها ، وذلك محال . فهذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن ، فكيف يكون مقدمة فى إبطال نفسه ، أفبأن يغير لفظها تغييراً لا يتغير به المعنى ؟

(٩) فالواجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع

لأن وجود مثل هذا الوقت ، هو مطلوبهم .

والحق : أن كل وقت يفرض فيما مضى ، فلا يقع بينه وبين الحادث اليومى ، من الحوادث ، إلا عدد متناه .

وإذا كان كلّ وقتٍ ، وجميعُ الأوقات عندهم ، واحداً ، فنى جميع هذه الأوقات هذا الحكم يكون حقّاً .

وإن كان معناه أن الحادث اليومى لا يوجد إلاّ بعد انقضاء ما لا نهاية له ، فهذا هو المتنازع فيه .

(٩) أقول : لما فرغ من الاحتجاجات والإجابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا ، وهو أن واجب الوجود لا تختلف نِسَبُه .

[إلى الأوقات ، وإلى معلولاته الأولية] .

يعنى العقول التى لا واسطة بينها وبين المبدأ الأول ، إذ لا واسطة غريبة بينها .

[وما يلزم لزوماً ذاتيّاً] .

الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه ، كوناً أوليًّا ، وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتيًّا ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها فيتبعها التغير .

(١٠) فهذه هى المذاهب وإليك الاختيار بعقلك دون هواك ، بعد أن تجعل واجب الوجود واحدًا .

يعنى النفوس الفلكية ، والأجرام الفلكية ؛ فإنها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شىء آخر ، إلاّ ما يلزم من اختلافات تلزم منها ، يعنى الحركة السرمدية ، اللازمة من اختلاف أوضاع تلك الأجرام ، فيتبعه التغير ، يعنى الحوادث اليومية .

(١٠) أقول : مراده : أن التنازع فى القدم والحدوث سهل ، بالقياس إلى التنازع فى وحدة واجب الوجود ، وكثرته ؛ فإن ذلك مما لا يرخص التساهل فيه .

وليس مراده أن لمسألة الحدوث والقدم تعلقاً بمسألة التوحيد .

النمط السادس

فى الغايات ومباديها وفى الترتيب*

* قال الفاضل الشارح :

[غاية الشيء ما إليه يتحرك ، ومتى وصل إليها وقف] .

والصواب : أن ذلك هو غاية الحركة فقط .

أما الغاية المطلقة ، فهى أعم من ذلك ، وهى ما لأجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية .

ثم قال :

[وهذا النمط يشتمل على ثلاثة مقاصد :

أحدها : بيان أن كل فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله .

وثانيها : إثبات العقول .

وثالثها : بيان ترتيب الوجود .

وإنما قدم الأول لأنه تمام لما قبله – يعنى مسألة القدم – وأساس لما بعده .

بيان الأول : هو أن البارى إن لم يكن مستكملا بغيره ، لم يكن فاعلا بالقصد والإرادة ، وحينئذ كان موجباً .

وذلك يؤكد القول بالقدم .

وأيضاً عذر القائلين بالحدوث ، الذى عليه تعويلهم ، هو قولهم : إن البارى تعالى أراد فى الأزل خلق العالم فى وقت بعينه .

وبإبطال أن يفعل بالإرادة يندفع هذا العذر .

وبيان الثانى : هو أن كون حركات الأفلاك شوقية تشبهية – الذى به

الفصل الأول

تنبيـه

(١) أتعرف ما الغَنِىُّ الغِنَى التامّ ؟

هو الذى يكون غير متعلق بشىء خارج عنه فى أمور ثلاثة :

فى ذاته .

يستدل على وجود العقول — إنما يثبت بعد ثبوت أن حركاتها ليست للعناية بالسافلات ، وذلك إنما يثبت بأن يقال : لو كانت حركاتها لأجل السافلات ، كانت هى مستكملة بها ، والعالى لا يكون مستكملا بالسافل] .

وأقول : إنه لما أثبت للوجود مبدأ أول ، فى النمط الرابع ، كان من الواجب أن يبين كيفية مبدئيته ، فذكر ذلك فى النمط الذى يتلوه ، المشتمل على الصنع والإبداع .

ولما ذكر الأفعال كان من الواجب أن يشير إلى غاياتها ، فبدأ بالإشارة إلى أحكامها الكلية وهى :

أى الفاعلين لا يكون لأفعاله غاية ؟

وأيهم يكون لأفعاله غاية ؟

ثم أشار إلى غايات أفعال الصنف الثانى ، فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة ، هى مبادئٌ لغايات تلك الأفعال ، بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين .

وساقه ذلك إلى النظر التام فى إثبات تلك الموجودات ، ثم فى ترتيب الوجود النازل من المبدأ الأول ، إلى المرتبة الأخيرة .

ولذلك وسم النمط :

[بالغايات ومباديها وفى الترتيب] .

(١) أقول : هذا تعريف لمعنى الغنى .

والمقصود أن مراعاة معناه المحمول على المبدأ الأول ، يقتضى أن لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته .

وفى هيئآت متمكنة من ذاته .

وفى هيئآت كمالية إضافية لذاته .

فمن احتاج إلى شىء آخر خارج عنه حتى يتم له : ذاته .

واعلم أن صفات الشىء تنقسم :

إلى ما هو له فى نفسه .

وإلى ما هو له بسبب وجود غيره .

والأول ينقسم :

إلى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره .

وإلى ما من شأنه ذلك .

وهذه ثلاثة أصناف :

الأول : هو الهيئات المتمكنة من ذات الشىء .

والثانى : هو الهيئات الكمالية الإضافية ، وهى كمالات للشىء فى نفسه ، هى مبادئ إضافات له إلى غيره .

والثالث : هو الإضافة المحضة .

والشيخ ذكر أن الغَنِىّ التام هو الذى لا يتعلق بغيره فى ثلاثة أشياء :

ذاته .

والهيئات المتمكنة من ذاته .

والهيئات الكمالية الإضافية له .

ولم يذكر الإضافات المحضة ؛ لأنها متعلقة الوجود بغيرها .

ثم لما ذكر أن الغَنِىّ هو الذى لا يتعلق فى هذه الأشياء بغيره ، ذكر أن ما يتعلق ، فى شىء من هذه الأشياء ، بغيره ، فهو ليس بِغَنِىٍّ ، بل هو فقير محتاج إلى كسب .

وهذا الكلام كعكس نقيض للأول ، لو كان الأول قضية .

أو حال متمكنة من ذاته ، مثل شكل أو حسن أو غير ذلك .
أو حال لها إضافة ما ، كعلم ، أو عالمية ، أو قدرة أو قادرية .

قال الفاضل الشارح :

[قوله : فمن افتقر فى شيء من هذه الأمور إلى الغير ؛ فهو فقير محتاج إلى كسب ، كلام خارج عن قانون الخطابة .

فإنه لا معنى للفقير إلا افتقاره فى أحد هذه الأمور إلى الغير .

وحينئذ يصير معنى الكلام :

أنه لو افتقر فى شيء من هذه الثلاثة إلى الغير ، لافتقر فيها إلى الغير .

ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه .

وإن كان يريد بالفقر شيئاً آخر ، فلا بد من إفادة تصوره] .

وأقول : كلام هذا الفاضل يقتضى أن تكون كل قضية ، موضوعها ومحمولها شيء واحد ، فهى خارجة عن قانون الخطابة .

وليس كذلك ؛ فإن الحد يحمل على المحدود ، لكى يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور ، ويجعل ذلك مقدمة خطابية .

على أن قولنا :

[الفقير فى شيء ما ، فقير] .

ليس بمكرر ؛ لأن الموضوع هو الفقير المقيد ، والمحمول هو الفقير المطلق ؛ وذلك يجرى مجرى قولنا :

الموجود فى شيء ، موجود .

وأيضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بأن قال :

[المقصود من هذا الفصل ذكرُ ماهية الغَنِى ، وهو الذى لا يفتقر إلى الغير : لا فى ذاته .

ولا فى شيء من صفاته الحقيقية] .

وذلك يقتضى أن يكون قوله :

الغَنِى هو الذى لا يفتقر إلى الغير فى هذه الأمور .

فهو فقير محتاج إلى كسب •

شبيهاً بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد ؛ لأن الحد والمحدود شيء واحد.

وإذا كان كذلك ، فلا محالة يكون ما يقابل الحد ، وما يقابل المحدود ، بإزائهما أيضاً، شيئاً واحداً .

ويكون كلامه هذا جارياً مجرى قول من يقول :

الإنسان هو الحيوان الناطق ، وما ليس بالحيوان الناطق ، فليس بإنسان .

فلا أدرى :

لم صار الأول تعريفاً مقبولا ؟ والثانى قولا مستنكراً غير مقبول ؟ مع كونهما فى الحكم واحداً .

بلى لو قال : إن الشيخ قد قال فى الأول :

إن الغَنِى هو الذى لا يتعلق بغيره .

وقال بعده :

فمن احتاج إلى غيره فهو فقير .

وكان من الواجب أن يقول :

ومن تعلق بغيره فهو فقير .

لكان سؤالا لفظيًّا .

وكان الجواب :ـ

أنه لما كان فى الأول قاصداً للتعريف ، لم يورد الاحتياج ، لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفاً بما يقابله ، بل أورد التعلق الذى قام مقامه فى إفادة معناه .

ولما لم يكن فى الثانى قاصداً للتعريف ، أورد الاحتياج ، ليعلم أنه استعملهما بمعنيين متغايرين .

الفصل الثانى

تنبيه

(١) اعلم أن الشىء الذى إنما يحسن به أن يكون عنه شىء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق من أن لا يكون ، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك :

لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً .

وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً .

فهو مسلوب كمال ما ، يفتقر فيه إلى كسب *

---

(١) أقول : إن قوماً من المتكلمين يعللون أفعال البارى تعالى :

بالحسن والأولوية .

فيقولون : إن إيصال النفع إلى الغير حسن فى نفسه ، وفعله أولى من تركه ؛ فلأجل ذلك خلق الله تعالى الخلق .

والشيخ أراد أن ينبه على أن هذا الحكم فى حق الله مقتض لإسناد نقصان إليه .

وتقريره :

أن الشىء الذى يحسن به أن يفعل فعلا ، ويكون « أن يفعل » أحسن به من « أن لا يفعل » فإنه إن فعل :

كان ما هو أحسن به فى نفسه حاصلا .

وكان ما هو أحسن به من شىء آخر ، أيضاً حاصلا .

وهما صفتان له .

إحداهما مطلقة .

والأخرى كمالية إضافية إلى شىء آخر .

وإن لم يفعل :

لم يكن ما هو أحسن به مطلقاً ، حاصلا .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) فما أقبح ما يقال :

من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها ؛ لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعّالة للجميل ؛ فإن ذلك من المحاسن ، والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة .

وأن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء ، وأن لفعله لِمِّيَّةً *

ولا ما هو أحسن به من شيء آخر .

ويظهر من ذلك :

أن هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك من فعله ، وفعله غيره .

فإذن هو فى ذاته مسلوبُ كمالٍ ، مفتقرٌ إلى غيره فى كسب الكمال .

(١) أقول : هذا تصريح بالمقصود الذى أومأنا إليه فى الفصل المتقدم ، وهو كنتيجة لما قبله .

ومراده واضح .

وقد جعل الحكم عامًّا متناولا لجميع العلل العالية التى هى تامة :

إما بذواتها .

أو بعللها مع إبداعها .

وإنما سلب الغاية عن فعل الحق الأول جل جلاله مطلقاً ؛ لأن الفاعل الذى يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين :

أحدهما : من حيث يقصد وجود تلك الغاية ؛ فإن ذلك يقتضى كونه مستكملا بذلك الوجود .

والثانى : من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية ، فإن ذلك يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصاً فى فاعليته .

الفصل الرابع

تذنيب

(١) أتعرف ما الملِك ؟

الملِك الحق هو الغنى الحق مطلقاً ، ولا يستغنى عنه شيء فى شيء ، وله ذات كلِّ شيء؛ لأن كل شيء منه ، أو مما منه ذاته .

فكل شيء غيره فهو له مملوك ، وليس له إلى شيء فقر *

والحق الأول لما كان تاما بذاته ، واحداً لاكثرة فيه ، ولا شيء قبله ولا معه ، فإذن لا غاية لفعله ؛ بل هو بذاته فاعل ، وغاية للوجود كله .

(١) أقول : سياق الكلام يقتضى أن يوسم هذا الفصل بالتنبيه ، والذى قبله بالتذنيب .

ولا شك أن التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين .

وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى « الملِك » ، وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء :

أحدها : كونه غنيًّا مطلقاً ، وهو سلبى .

والثانى : افتقار كل شيء ، فى كل شيء ، إليه ، وهو إضافى .

والثالث : كون كل شيء له ، وهو أيضاً إضافى ، وعلل ذلك بكون كل شيء منه ؛ فإنه لما كان كونه غاية للأشياء ، هو كونه فاعلا لها بعينه ، صح تعليل كون الأشياء له ، بكون الأشياء منه .

الفصل الخامس

تنبيه

(١) أتعرف ما الجود ؟

الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض .

فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ، ليس بجواد

ولعل من يهب ليستعيض معامل ، وليس بجواد .

---

(١) أقول : يريد تعريف معنى الجود ، وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء :

أحدها : معنى الإفادة .

والثانى : أن يكون ما يفيده المفيد ، شيئاً ينبغى للمستفيد ، أى يكون مبتغى ، مرغوباً فيه : مؤثراً بالقياس إليه .

والثالث : أن لا يكون لعوض .

وباقى الكلام بيان العوض ، وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح :

[لفظة « ينبغى » مجملة يراد بها :

تارة : الحسن العقلى ، كما يقال : العلم مما ينبغى .

وتارة : الإذن الشرعى ، كما يقال : النكاح مما ينبغى .

والحكماء لا يقولون بالحسن العقلى .

ولا يليق بهم التفسير الثانى .

ولا معنى لها سوى هذين] .

وأقول : هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة :

إما معتزلة يقولون بالحسن العقلى .

وإما فقهاء يفتون بالإذن الشرعى .

وليس العوض كله عيناً ، بل وغيرُه ، حتى الثناء ، والمدح ، والتخلص من المذمة ، والتوصل إلى أن يكون على الأَحسن ، أَو على ما ينبغي .

فمن جاد ليشرُف ، أَو ليُحمد ، أَو ليحسن به ما يفعل ، فهو مستعيض غير جواد .

على أن الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم بمستعملي هذا اللفظ ، غاية ما فى الباب أنهم استعملوه على سبيل النقل الاصطلاحى ، بإزاء هذه المعنيين ، لكن ذلك يدل على كونه فى أصل اللغة دالاً على معنى آخر منقول عنه ، وكيف لا ، وعلماء اللغة جميعاً ذكروا أنه من أفعال المطاوعة ، يقال : بغيته ، أى طلبته ، فانبغى . كما يقال كسرته ، فانكسر ، وهو قريب مما فسرناه .

واعلم : أن القدح فى أمثال هذا الكلام الذى استحسنه الخواص والعوام ، وجرى مجرى البيِّن ، بمثل ما ذكره هذا الفاضل ، لا يليق بأمثاله ؛ لأنه يدل على صدوره عن عصبية ، أو حسد ، أو قلة إنصاف ، حاشاه عن ذلك .

ثم إنه قال :

[القصد إلى إيصال الفائدة إلى الغير ، لو لم يكن معتبراً فى الجود ، لوجب أن يقال للحجر الذى سقط من سقف ووقع على رأس عدو إنسان ما ، فمات ذلك العدو : إنه جواد مطلق ، لحصول ما ينبغى منه ، لا لعوض] .

والجواب : أن الجواد إنما يكون من يصدر عنه الجود بالذات ، لا بالعرض ، وههنا حصول ما ينبغى لم يصدر من الحجر بالذات ؛ لأن الحاصل منه بالذات : هو حركته الطبيعية ، وهى استفادة كمال منه لنفسه ، لا إيصال كمال لغيره ، وإنما وقع على رأس إنسان اتفاقاً ، والاتفاق يكون بالعرض .

ثم إن الوقوع على الرأس لا يقتضى الموت بالذات ، بل يقتضى اختلال أوضاع الأعضاء . وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الأعضاء .

فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائدُ لا لشوق منه ، وطلب قصدى ، لشىء يعود إليه .

واعلم أن الذى يفعل شيئاً ، لو لم يفعله ، قبُح به ، أو لم يحسن منه ؛ فهو بما يفيده من فعله متخلص .

ثم إن المقتضى لموت إنسان ، لا يكون مقتضياً لموت عدو إنسان آخر بالذات ، بل بالعرض .

ثم إن المقتضى لموت عدو إنسان ، لا يكون مقتضياً لوصول فائدة إلى ذلك الإنسان بالذات ، بل بالعرض .

فهذا حال مثاله الذى أورده .

وكذلك القول فى الدواء المصحح ، أو المزيل للمرض ؛ فإنه يصحح ويزيل المرض بالعرض ، وإنما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية غير الملائمة . وهكذا حال سائر ما يفعل بالطبيعة ، فإنه لا يفيد غيره بأفعاله شيئاً إلا بالعرض .

فإن قيل : فلِم لَمْ يقيد الشيخ تعريف الجود بأنه ما يكون بالذات .

أجيب عنه : بأنه لو عرف الجواد ، لاحتاج إلى ذكر هذا القيد ، لكنه لما عرف الجود لم يحتج إليه .

كما أنه من عرف البارد :

[بأنه يصدر عنه كيفية كذا وكذا] .

احتاج إلى أن يقول :

« بالذات » .

أما إذا عرف البرودة ،

[بأنها كيفية كذا وكذا] .

لم يحتج إلى أن يقول :

« بالذات » .

ونعود إلى المقصود ونقول :

فإذن قد ظهر أن كل فاعل :

الفصل السادس

إشارة

(١) والعالى لا يكون طالباً أمرًا لأجل السافل، حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض ؛ فإن ما هو غرض قد يتميز عند الاختيار

[يفعل بالطبع ، من غير إرادة .
أو بإرادة] .
فهو مستكمل :
إما بنفس فعله .
أو بما يستعيضه .
فالجواد هو كل فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب .
قال الفاضل الشارح : [وقول الشيخ :
واعلم أن الذى يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به . . . إلى آخره .
إعادة للكلام الذى ذكره ، فى الفصل الثانى . من هذا النمط] .
أقول : قضيتان اشتركتا فى الموضوع فقط وهو :
الفاعل الذى لو لم يفعل شيئاً ، لقبح ذلك به .
وتباينتا فى المحمول .
فإنه حكم عليه :
هناك ، بأنه مسلوب كمال .
وههنا ، بأنه متخلص ، أو مستعيض .
فظهر أن هذا ليس بإعادة لذلك ، كما ظنه هذا الفاضل .

(١) أقول : الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار ، فهو أخص من الغاية . والقائلون بأن البارى تعالى إنما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنه إنما يفعله لغرض يعود إلى غيره ، لا إلى ذاته ، وذلك لا ينافى كونه غنيًّا وجواداً .

من نقيضه ، ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب ، حتى إنه لو صح أنْ يقال فيه : إنه أولى فى نفسه وأحسن ، ثم لم يكن عند الفاعل أنَّ طلبه وإرادته أولى به وأحسن ، لم يكن غرضاً .

فإذن الجواد ، والمَلِكُ الحق ، لا غرض له .

والعالى لا غرض له فى السافل*

الفصل السابع

تنبيه

وفى نسـخة

تتميم

(١) كل دائم حركة بإرادة ، فهو متوقع أحد الأغراض المذكورة الراجعة إليه ، حتى كونه متفضلا ، أو مستحقًّا للمدح .

فما جل عن ذلك ، ففعله أجل من الحركة والإرادة .

فأشار الشيخ إلى أن من يفعل لغرض ، فلا بد من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه ، لأن الفعل الحسن فى نفسه ، إن لم يكن أحسن بالفاعل ، لم يمكن أن يصير غرضاً له .

ثم أنتج من ذلك أن الملك الحق لا غرض له مطلقاً .

وأن العالى لا غرض له ، مطلقاً ، بل بالقياس إلى السافل ؛ لأنه ربما يكون له غرض بالقياس إلى ما هو أعلى منه ، كالنفوس الفلكية التى لم تُبدَع كاملة ، فهى مستفيدة الكمال مما فوقها .

(١) أقول : معناه : أن كل متحرك ذى إرادة فهو مستكمل .

وينعكس عكس النقيض إلى أن :

الفصل الثامن

وهم وتنبيه

(١) اعلم أن ما يقال : من أن فعل الخير واجب حسن فى نفسه ، شىء لا مدخل له فى أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ، ويزكيه ، ويكون تركه يَنْقُص منه ، ويثلِمُه .

وكل هذا ضد الغنى *

ما لا يحتاج إلى الاستكمال ، فليس بمتحرك ذى إرادة .

والمقصود :

أن البارى تعالى ، والعقول الكاملة فى إبداعها ، لا تباشر التحريك .

وأن النفوس المحركة للأفلاك بالإرادة ، مستكملة بحركاتها .

(١) أقول : لما تبين أن الفاعل الذى يفعل لغرض يعود إليه ، أو إلى غيره ، مستكمل ؛ بقى وجه آخر ، وهو أن يقال : الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود إليه ، أو إلى غيره ، بل لأن الفعل فى نفسه واجب حسن ، فيكون الفعل فى نفسه على تلك الصفة ، مقتضياً لاختيار الفاعل إياه .

فهذا هو الوهم .

وقد نبه على فساده بما مر ، وهو أن حسن الفعل ووجوبه فى نفسه ، شىء لا مدخل له فى أن يختاره الغَنِى ، بل المقتضى للاختيار هو كونه مما ينزهه عن الذم ، أو يمجده ، ويصيره مستحقاً للمدح ، وكل ذلك ضد الغنى .

واعلم : أن القائلين بالوجوب ، والحسن والقبح العقلية يعرّفون : الحسَن بأنه كل فعل يقتضى استحقاق مدح ، أو لاستحقاق ذم ؛ فإن اقتضى الإخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب ، وإلاّ فلا .

والقبيح بأنه كل فعل يقتضى استحقاق الذم .

الفصل التاسع

إشارة

(١) لا تجد إن طلبت مخلصاً إلا أن تقول : إن تمثل النظام الكلي في العلم السابق ، مع وقته الواجب اللائق ، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه .

ولأجل هذا ما يذكر الشيخ كثيراً مع فعل الحسن والواجب ؛ من التنزيه والتمجيد ، واستحقاق الثناء ، والمدح ، والحمد ، والتخلص من المذمة ، وما يجرى مجراها فى هذه الفصول .

(١) أقول : لما بين أن العلل العالية لا تفعل ، لغرض ، فى الأمور السافلة ، وجب عليه أن يبين أن النظام المشاهد فى الموجودات الكائنة الفاسدة ، كيف صدر عنها ؛ إذ لا يجوز أن يكون صدوره :

بقصد وإرادة .

ولا بحسب طبيعة .

ولا على سبيل الاتفاق أو الجزاف .

فذكر فى هذا الفصل أن تمثل النظام الكلى — أى تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد ، فى علم البارى السابق على هذه الموجودات ، مع الأوقات المترتبة ، غير المتناهية ، التى يجب ويليق أن يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الأوقات — يقتضى إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل .

والذات المقتضية فى جميع الأحوال ، تعقل ذلك الفيضان منها .

وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته .

وهذه جملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد .

قال الفاضل الشارح :

[المقصود من هذه الفصول التسعة ، هو أن كل فاعل بالقصد والإرادة ، فهو مستكمل بفعله .

وكل ذلك هو العناية .

ووجه نظم الفصول أن يقال :

لو كان البارى تعالى فاعلاً بالإرادة ، لم يكن غنياً ولا مالكاً ، ولا جواداً .

والتوالى بالاتفاق باطلة .

فالمقدم باطل .

بيان الشرطية : أن من فعل بالإرادة ، ففعله أولى به .

فإذن هو مستكمل بفعله ، وذلك :

ينافى الغنى .

وينافى الملك أيضاً ؛ لاعتبار معنى الغنى فى حده .

وينافى الجواد الذى لا يفعل لعوض .

لا يقال : إنه إنما فعل :

لأن الفعل فى نفسه حسن .

أو لإيصال النفع إلى الغير .

لأنا نقول :

الإتيان به ينزهه .

وعدم الإتيان يوقعه فى استحقاق الذم .

وحينئذ يعود الاستكمال .

ولما ثبت أن الفاعل بالإرادة مستكمل ، ثبت أن العالى لا يفعل من أجل السافل

ولما ثبت أن الله تعالى ليس فاعلاً بالإرادة ، وقد اتفقوا على عنايته ، وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك] .

وأقول : ليس المقصود من هذه الفصول هو أن كل فاعل بالإرادة مستكمل ، بل هو مقدمة فى إثبات المقصود .

والمقصود : نفى الغرض عن أفعال المبادئ العالية ؛ لأن النمط لما كان مشتملاً على ذكر الغايات ، وجب الابتداء بالمبادئ الأولى ، وغايات أفعالها .

وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها*

ووجه التلفيق بين الفصول أن الشيخ اختار من صفات المبدأ الأول المتفق عليها ، هذه الثلاثة ؛ لأنها مما لا يشاركه غيره فيها ، ومعانيها دالة على نفى الغرض عن فعله .

وقدم الغنى لأنه أدل على ذلك ، ففسره فى الفصل الأول ، وأثبت المطلوب به وحده فى فصلين بعده .

ثم فسر الباقيين فى فصلين بعدها .

وذكر فى الفصل السادس والثامن أن الفاعل إذا قصد نفع الغير ، أو حُسن الفعل ، كان أيضاً مستكملاً .

ولما كان البيان متناولاً لغير المبدأ الأول من المبادئ العالية ، جعل الحكم عامًّا .

ولما كان تحريك الأفلاك بحسب النظر الظاهر ، منسوباً إليها ، مع أنه تابع للإرادة ، بيّن أن المبادئ التى كلامنا فيها ، هى ليست مما يباشر تحريكها .

ولما فرغ من ذلك ، ذكر أن نظام الكائنات ، مع نفى الغرض عن مباديها ، كيف يصدر عنها ، وذكر أنه هو الذى يعبر عنه بالعنايات .

ثم قال الفاضل الشارح :

[والحجة بعد تهذيبها خطابية ؛ لأنه يقال :

ما معنى أنه لو فعل بالإرادة ، يلزم أن لايكون غنيًّا ، ولا ملكاً ، ولا جواداً .

فإن عنيت أنه متى فعل ما وجب عليه ، لم يستحق الذم ، كان إلزام الشىء على نفسه ؛ فإن التالى عين المقدم .

فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى يستفيد الأولوية لنفسه ، أو دفع المذمة بفعله ؛ فإن النزاع لم يقع إلا فيه ؟

وإن عنيت شيئاً آخر فبَيِّنْه .

فظهر أن الحجة خطابية من باب الخطابيات] .

أقول : وهذا يدل على أنه يرى تكرار الشىء خطابة ، وقد قال من قبل :

[إن ذلك خارج عن قانون الخطابة] .

الفصل العاشر

تنبيه

(١) قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق :

بإرادة كلية .

وبإرادة جزئية .

وتعلمُ أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأُولى ، يجب أن يكون ذاتاً عقلية مفارقة .

والجواب : عن قوله :

[ما معنى قوله :

الباري تعالى لو فعل بالإرادة لم يكن غنياً] .

أن يقال معناه : إنه لو فعل على وجه يستكمل به ، لم يكن كاملاً بذاته ، بل كان كاملاً بفعله ؛ فإن الحاصل لا يُطلب حصوله .

وعن قوله :

[لم لا يجوز أن يكون الله تعالى مستفيداً للأولوية ، أو دفع المذمة] .

أن يقال : لأن المستفيد لشيء لا يكون تاماً ، إن لم يكن ذلك الشيء .

والحكم بأن هذا البيان إقناعي من باب الخطابيات ، أو ليس . . . . ؛ مفوضٌ إلى من نظر فى الكلامين وأنصف .

(١) أقول : قال الفاضل الشارح :

[الشيخ أثبت العقول فى هذا النمط بأربع طرق . وهذا الفصل ، مع أربع فصول بعده ، يشتمل على الطريقة الأولى] .

وأقول : إنه لم يقصد إثبات العقول أول قصده ، بل قصد ، بعد نفى الغاية عن أفعال المبادئ العالية ، ذكرَ غايات أفعال القوى المحركة للأفلاك .

فإن كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها ، لم يصحبها فقر ، فكانت إرادة مما يشبه العناية المذكورة .

وأنت تعلم أن المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم ، على انقطاع ، أو على اتصال ، بل إما أن يكون :

ولزمه من ذلك إثبات العقول .

فبدأ فيما قصده ، ببيان المبدأ الفاعل لحركة السماء ، قوة نفسانية غير عقلية . وهذا الفصل مشتمل عليه .

وتقريره : أن نقول :

قد تبين فى النمط الثالث أن الحركات السماوية متعلقة بإرادتين :

كلية .

وجزئية .

وتبين أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى ، يعنى الإرادة التى لا تعلق لها بأمر جزئى ، التى تنبعث الإرادات الجزئية عن القوى الجسمانية ، بسببها ، يجب أن تكون ذاتاً عقلية مفارقة القوام ؛ فإن الأجسام وقواها لا تتصور الكليات .

فتلك الذات :

إما أن تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية .

وإما أن لا تكون .

والأول : هو المسمى بالعقل .

والثانى : هو المسمى بالنفس .

لكن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلاً ، لثلاثة أمور :

الأول : أن العقل المحض لا يصحبه فقر ، فتكون إرادته شبيهة بالعناية المذكورة .

وقد تقرر : فى آخر النمط الثالث ، أن المحرك السماوى يطلب بإرادته ما هو أحسن وأولى به .

والثانى : أن المراد الكلى — كما مر — ليس مما يتجدد ويتصرم :

محصل الطبيعة .

أو معدومها .

والأمور الدائمة :

لا يجوز أن يقال : لم يزل شىءٌ لها مفقودًا ، ثم حصل .

ولا يجوز أيضاً أن يقال : لم يزل حاصلا ، وهو مطلوب .

بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ، ليست جزئية ظنية ، ولا تخيلية . وليست نسبُ أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السماوية ، نسبَ نفوسنا إلى أجسامنا ، فى أن يحصل منها حيوان واحد ، كما عليه حالنا ؛ لأن نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه ، من حيث

على انقطاع ، كالكميات المنفصلة .

أو على اتصال ، كالكميات المتصلة .

بل يكون شيئاً واحداً :

إما موجود الطبيعة .

أو معدومها دائماً .

والأمور الدائمة المتشابهة الأحوال ، أعنى المجردة المحضة كالعقول ، لا يجوز أن يقال :

كان فيما لم يزل لها شىء مفقود ، ثم حصل .

أو يقال : كان حاصلاً لها ، وهى مع حصوله طالبة له .

بل تكون كمالاتها حاضرة حقيقية :

ليست جزئية متغيرة .

ولا ظنية .

ولا تخيلية .

تتميمه ، لتَطلب مبادئَ الكمال منه ، ولولا هذا ، لكانا جوهرين متباينين .

وأما نفس السماء ، فهى :

إما صاحب إرادة جزئية .

أو صاحب إرادة كلية .

متعلق بها ، لينال ضرباً من الاستكمال ، إن كان ، وفيه سر *

لأن الظنون والتخيلات إنما تكون بسبب الغواشى الجسمانية ، وهى مبرأة عنها .

والمحرك السماوى بخلاف ذلك ؛ فإنه مريد لأمور جزئية ، تتجدد وتتصرم على الاتصال .

وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ، ثم يفوته إذا هرب منه .

والثالث : أن الجوهر العقلى لا يكون مرتبطاً بجسم كنفوسنا ، فإن نفوسنا مرتبطة بأجسامنا ، من حيث هى ناقصة تطلب مبادئ الكمال منها ، وقد صارت بذلك متحدة بها ، إنساناً واحداً ، ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين .

فإذن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة ، ليس هو نفس السماء .

وأما نفس السماء فهى :

إما صاحب إرادة جزئية ، منطبعة فى جسمها على ما ذهب إليه المشاؤون .

أو صاحب إرادة كلية مفارقة ، وقد تعلقت بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها ، لتنال ضرباً من الاستكمال بواسطة جرم السماء ، من الجوهر العقلى المفارق ، كما تنال نفوسنا بواسطة أبداننا ، من العقل الفعال .

قوله :

[إن كان] .

أى إن كان صاحب إرادة كلية ، كما وصفنا ، موجوداً للسماء .

وإنما أورد هذه اللفظة ، لأنه لم يُرد أن يصرح بخلاف القوم ، على سبيل القطع .

والسر : هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس ، وهو أن صاحب الإراده الكلية والجزئية ، يجب أن يكون شيئاً واحداً ، حتى يتحصل الارتباط ، وتتم الحركة المتصلة .

الفصل الحادى عشر

إشارة وتنبيه

(١) ولا يمكن أن يقال : إن تحريكها للسماء لداع شهوانى ، أو غضبى ، بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى.

---

(١) أقول : يريد أن يشير إلى غاية الحركة السماوية ، وهى التشبه بالمبادئ العالية ؛ التى هى العقول المجردة .

وأن ينبه على وجود تلك المبادئ .

فنقول : قد تبين فيما مر أن التحريك الإرادى يكون صادراً :

إما عن تصور حسى .

أو عن تصور عقلى .

والصادر عن التصور الحسى يكون الداعى إليه :

إما جذب ملائم .

أو دفع منافر .

فإذن هذا التحريك يكون لداع :

إما شهوانى .

أو غضبى .

كما فى أنواع الحيوانات .

وأما الصادر عن التصور العقلى ، فهو ، كما يصدر عن نفس الإنسان بحسب عقله العملى . وتحريك السماء ، لا يجوز أن يكون لداع شهوانى وغضبى ؛ لأنهما يختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة ، ثم يرجع إلى الحال الملائمة فيلتذ ، أو ينتقم من محيل له فيغضب .

وأيضاً فإن كل حركة إلى لذيذ ، أو غلبة ، على النحو الموجود فى الحيوانات ، متناهية .

فإذن : هى أشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملى .

(٢) ولا بد أن تكون لمعشوق ومختار :

إما لينال ذاته .

أو حاله .

أو ما يشبههما .

---

(٢) أقول : كل تحريك إرادى ، فهو لشىء يطلبه المريد ، ويختار وجوده على عدمه .

وكل مطلوبٍ مختارٌ محبوبٌ .

ودوام الحركة ، إنما يكون لدوام الطلب الذى يقتضيه فرط المحبة .

والمحبة المفرطة هى لمعشوق ومختار .

فإذن لا بد أن يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار .

وذلك المعشوق المختار ، يكون :

إما شيئاً غير محصل الذات .

أو شيئاً محصل الذات . فإن لم يكن محصل الذات، وجب أن يُحصَّل بالحركة، وإلا لكان الطلب طلباً للا شيء ، وهو محال .

والشيء المحصل بالحركة يكون :

أيْناً .

أو وضعاً .

أو كيفاً .

أو كَمّاً .

أو ما يتبعها من كمالات الجسم .

وحينئذ إنما تكون الحركة لينال ذات المعشوق .

وإن كان المعشوق محصل الذات ، فالحركة لامحالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك :

فإما أن تكون تلك الحال حالا من المعشوق :

كمماسة .

(٣) ولو كان للأول .

لوقف إذا نال .

أو طَلَب المحال .

أو محاذاة .

أو موازاة .

أو ملاقاة .

لم تكن حاصلة ، فحصلت بالحركة .

وحينئذ تكون الحركة لينال حالا ما من المعشوق .

وإما أن لا تكون تلك الحال ، حالا منه ، ويجب حينئذ أن يكون مما يناسب :

إما ذات المعشوق .

أو حالا من أحواله .

وإلا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة ، وحينئذ لا تكون الحركة حركة لأجله . هذا خلف .

فإذن يكون هذا القسم لأجل نيل حال تشبه ذات المعشوق ، أو حاله .

فظهر من ذلك أن تحريك السماء الذى كان لمعشوق لا يخلو من أن يكون :

إما لأن ينال ذاته .

أو حاله .

أو لينال ما يشبههما .

(٣) أقول : أى لو كان المعشوق مما يُنال بالتحريك .

ذاتُه .

أو حالٌ منه ، وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التى لا تكون حاصلة فيه .

لكان لا يخلو :

إما أن يحصل وقتاً ما .

أو لا يحصل أبداً .

فإن حصل وقتاً ما ، وجب أن يقف التحريك عند حصوله ،

وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر .

فهو لنيل شبه لا يستقر .

(٤) فلا ينال كماله إلّا على تعاقب يشبِّه المنقطع بالدائم ، وذلك إذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ، ويكون كل

وإن لم يحصل أبداً .

أو كان المتحرك يطلبه أبداً .

فهو طالب للمحال .

والإرادةُ المنبعثةُ عن إرادة كلية ، يتُصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشى المادية ، يستحيل أن تكون نحو شىء محال .

فإذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ، ولا مما يتحصل بالحركة :

ذاتُه .

أو حالُه .

بل هو شىء متحصل الذات ، خارج عنه ، ليس من شأنه أن ينال ..

فظهر أن المتحرك إنما يريد نيل الشبه .

ثم لا يخلو :

إما أن يكون تحركه لنيل شبه يستقر ، ككمال ما ، قار يوجد فيه ، شبيهاً بكمال المعشوق .

أو يكون لنيل شبه لا يستقر .

والأول : محال ، لأنه يقتضى عود القسمين المذكورين أعنى : الوقوف عند النيل .

أو طلب المحال .

فبقى : أن تكون الحركة لنيل شبه لا يستقر .

(٤) أقول : أى فلا ينال الشبه بكماله ، إذ هو غير مستقر إلا على تعاقب ، يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم ؛ لاتصاله ، وذلك إذا كان المتبدل من الجزئيات غير القارة ، بالعدد ، يستبقى نوعه بالتعاقب ، وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج

عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لامحالة ، ولنوعه أو صنفه حفظ بالتعاقب .

(٥) فيكون المتشوق متشبهاً بالأمور التى بالفعل ، من حيث براءتها عن القوة ، راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالى ، لا من حيث هو إفاضة على السافل .

(٦) ومبدأ ذلك فى أحوال الوضع التى هى هيئات فياضة . وإنما يجرى ما بالقوة فيها مجرى الفعل ، بما يمكن من التعاقب.

إلى الفعل ، حين انتهاء النوبة إليه لا محالة ، ولنوعه أو صنفه حفظ بالتعاقب .

والتشبه إنما يكون بذلك الباقى المحفوظ ، دون الزائل المتصرم .

(٥) أقول : فيكون المتشوق ، يعنى محرك السماء ، متشبهاً بنحو ما من التشبه ، وفى بعض النسخ ، فيكون المتشوق — بفتح الواو — تشبهاً ما ، يعنى يكون ما إليه يتشوق المتحرك هو تشبهاً ما بالأمور التى بالفعل ، يعنى المعشوق ، وهو العقل ، من حيث براءته عن القوة .

[راشحاً عنه الخير الفائض] .

أى فى حال كونه راشحاً عنه الخير .

[من حيث هو تشبه بالعالى] .

يعنى مقصوده بالقصد الأول هو التشبه به ، من حيث البراءة عن القوة .

وأما بالقصد الثانى ، فأن يرشح عنه الخير حال التشبه ، كما يرشح عن معشوقه .

وفى لفظة : [يرشح] .

استعارة لطيفة ، وهى أن الخير لا يفيض عن المحرك بالذات ، بل يفيض عن العقل ، عليه ، ويرشح عنه ، على ما تحته .

(٦) أقول : يعنى ومبدأ ذلك الأمر الذى يحصل التشبه به ، يكون فى أحوال الوضع ؛ وذلك لأن الخروج من القوة إلى الفعل ، على الاتصال غير القار ، أعنى الحركة ،

الفصل الثانى عشر

تنبيه

(١) لو كان المتشبه به واحدًا ، لكان التشبه، فى جميع السماوية ، واحدًا ، وهو مختلف .

لا يقع إلا فى أربع مقولات كما بُيِّن فى العلم الطبيعى .
والفلك لا يمكن أن يتغير فى ثلاثة منها ، التى هى :
الكم .
والكيف .
والأين .
فإذن : لا خروج له من القوة إلى الفعل إلا فى الوضع .
وإنما قال : [التى هى هيئآت فياضة] .
لأن الأجرام النيرة تفيض أنوارها على الأجسام السفلية بحسب أوضاعها . والهيئات ليست بذاتها فياضة ، لكن لما كانت مُعِدّات للإفاضة ، وصفها أنها فياضة ؛
[وإنما يجرى ما بالقوة فيها] . يعنى فى السماء .
[مجرى الفعل] . بما يمكن من التعاقب ، ولذلك يحصل التشبه .
فهذا تقرير ما فى الكتاب .
وإنما وسم الفصل بالإشارة والتنبيه ، لاشتماله على :
بيان غاية الحركة السماوية ، التى هى التشبه ؛
وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به . أعنى العقل ؛
(١) أقول : يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة .
واعلم أن الفيلسوف الأول قد أشار فى بعض أقواله إلى أن :
[المتشبه به فى الجميع ، شىء واحد ، وهو العلة الأولى] ؛

ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة ، لشابهه فى المنهاج ، وليس كذلك إلا فى قليل *

وأشار فى بعض مواضع أخر إلى أن :

[كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به] .

فنبه الشيخ فى هذا الفصل على أنها كثيرة ، وسيذكر الوجه فى كونه واحداً ، فى الفصل الذى يتلوه .

وتقرير الكلام :

أن المتشبه به لو كان واحداً ، لكان التشبه فى جميع الأجرام السماوية واحداً ، وذلك لأن الجسم ، من حيث هو جسم ، لا يقتضى حركته إلى جهة معينة ، ولا وضعاً معيناً ، وليس للأفلاك طبائع : تقتضى وضعاً معيناً ، وإلا لكان النقل عنه بالقسر ؛

ولا جهة معينة ، فإن وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة ، محتمل فى طبيعة الفلك المقتضية لتشابه أجزائه وأحواله .

ونفوسها أيضاً لا يجوز أن يكون طبعها أن تريد تلك الجهة أو الوضع ؛ إلا ان يكون الغرض من الحركة مختصاً بذلك ؛ لأن الإرادة تتبع الغرض ، لا الغرض تبع لها .

فإذن السبب اختلاف الأغراض ، ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها .

واعلم أن بعض المتفلسفة من الإسلاميين وغيرهم ذهبوا إلى أن المتشبه به هو الجسم ، فكل فلك سافل ، فهو متشبه بما يحيط به على ما سيأتى بيانه .

والشيخ أبطل ذلك بأنه يقتضى تشابه الحركات فى الجهات والأقطاب ، وإن أوجب قصوراً ، فإنما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام ، لا مخالفته .

وليس التشابه موجوداً إلا فى قليل ، يعنى فالمتمثلات بفلك البروج ، غير المتمثل بفلك القمر ؛ فإنها تشبه فلك البروج فى الحركات والأقطاب .

واعترض الفاضل الشارح بأن :

[تشبه الفلك بالعقل هو بأن يستخرج كمالاته إلى الفعل ، كما فى العقل .

وهذا معنى مشترك بين العقول .

الفصل الثالث عشر

وهم وتنبيه

(١) ذهب قوم إلى أن المتشبه به واحد فقط .

وأن الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة .

ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك إلى أية جهة اتفقت فينالُ الغرض بالحركة .

وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل فى ذلك ؛ فإذن المتشبه به شىء واحد] .

والجواب : أن خروج الكمالات إلى الفعل أمر كلى ، لا يمكن أن يصير غاية لحركات جزئية ، بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية ، أموراً جزئية يلزمها هذا المعنى الكلى .

وتلك الأمور — وإن كان اختلاف الحركات قد دلنا على إثباتها ، لكن — ليس لنا إلى معرفة ماهياتها المتخالفة ، طريق ، على ما يجىء بيانه .

قال :

[ويحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها ، هو اختلاف هيولاتها بالماهية ، كما يجىء بيانه ، فلا تكون كل هيولى قابلة ، إلا لحركة خاصة] .

والجواب عنه : مضافاً إلى ما مر ، أن ذلك يقتضى كون الحركة المستديرة طبيعية ، وقد مر فساده .

(١) أقول : قال الشيخ فى سائر كتبه :

[إن قوماً لما سمعوا ظاهر قول الإسكندر ؛ إذ يقول :

« إن الاختلاف فى هذه الحركات ، وجهاتها ، يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر » .

وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس : أن حركات السماويات لا يجوز أن تكون

ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيأة نفاعة لما تحتها ،
وإن لم تكن الحركة فى أصلها لذلك .

جمعت :

بين الحركة لما استدعى منها الحركة ، من الغرض .

وبين جعلها على هيأة نفاعة .

لأجل شيء غير ذواتها ، ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها ، أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين .

فقالوا : إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت القمر ، ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق إليه .

وإن اختلاف الحركات كان ، ليختلف ما يكون من كل واحد منها فى عالم الكون والفساد ، اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع .

كما أن رجلا خيراً لو أراد أن يمضى فى حاجته ، سمت موضع ، واعترض له إليه طريقان :

أحدهما : يختص بوصوله إلى الموضع الذى فيه قضاء وطره .

والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق ،

وجب — من حكم خيريته — أن يقصد الطريق الثانى ، وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره ، بل لأجل ذاته .

قالوا : وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله [« الأفضل » دائماً ، لكن الحركة إلى هذه الجهة ، و بهذه السرعة ، لينفع غيره] .

فهذا تقرير هذا الوهم .

ثم قال فى إبطاله :

[فأول ما نقول لهؤلاء أنه إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية فى حركاتها قصد ما ، لأجل شيء معلول ، ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة ، فيمكن

ونحن نقول : لو جاز أن يُتَوَخَّى بهيأة الحركة نفع السافل ، جاز أن يتوخى بالحركة ذلك أيضاً .

وكان لقائل أن يقول : لَمَّا كان لها أن تتحرك وأن تسكن ، سواء لديها الأمران ، مثل جهتى الحركتين ، ثم كان أن تتحرك أنفعَ للسافل ، اختارته .

أن يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة ، حتى يقول قائل : إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصها ، والحركة كانت لا تضرها فى الوجود وتنفع غيرها ، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الثانى ، أو أعسر ، فاختارت الأنفع .

وإن كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير ، استحالة قصدها فعلا لأجل الغير من المعلولات ، فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة .

وإن لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة ، لم يمنع قصد الحركة .

وكذلك الحال فى قصد السرعة والبطء]

قال : [وذلك لأن كل قصد يكون من أجل مقصود ، فهو أنقص وجوداً من المقصود ؛ لأن كل ما من أجله شيء آخر ، فهو أتم وجوداً من الآخر ، و لا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل ، من الشيء الأخس]

فهذا ما قال الشيخ فى هذا الموضع ، وهو واضح .

قال الفاضل الشارح :

[المعارضة بالسكون غير واردة ؛ لأن الحركة تستخرج الكمالات من القوة إلى الفعل ، بخلاف السكون .

فإذا كان المقصود هو استخراجها ، كان حاصلا بكل الحركات ، فكان الكل بالنسبة إليه على السواء ، ولم يكن حاصلا بالسكون .

فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة إلى غرضه على السواد] .

وأقول : ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك ، مع تسليم ما ذهبوا إليه من القول بأنه يطلب التشبه ، بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين أصل الحركة وهيأتها ، بأن التمسك بمثل ذلك فى جعل أصل الحركة لأجل نفع الغير ممكنا ،

بل إذا كان الأصل هو أنها لا تعمل لأجل السافل ، بل إنما تطلب شيئاً عالياً ،فيتبعه نفع ، فيجب أن تكون هيأة الحركة كذلك .

(٢) وإذا كان كذلك ، وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع .

فإذن المتشبه به أمور مختلفة بالعدد .

(٣) وإن جاز أن يكون المتشبه به الأول واحدًا ، ولأجله تشابهت الحركات فى أنها دورية *

وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة إلى الفلك على السواء .

فالعلة الداعية إلى إسناد أصل الحركة إلى التشبه ، هى بعينها داعية إلى إسناد هيأتها إلى مثل ذلك .

(٢) أقول : أى إذا كان الفلك غير متحرك لأجل ما تحته ، وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف ، وهو نفع ما تحت الفلك .

ثم صرح بالمقصود ، وهو كون المتشبه به أموراً كثيرة .

(٣) أقول : هذه إشارة إلى ما مر ذكره ، وهو قول الفيلسوف الأول : إن المتشبه به واحد.
فحمله الشيخ على أن ذلك هو المتشبه به الأبعد ، يعنى العلة الأولى .

واعترض الفاضل الشارح : عليه ، بأن :

[ذلك الواحد إن كان متشبهاً به من حيث هو ذلك الواحد ، لزم تشابه الحركات .

وإن لم يكن متشبهاً به ، بل كان المتشبه به غيره ، أو شيئاً مركباً منه ، ومن غيره ، لم يكن هو متشبهاً به .

وأيضًا تعليل الحركة الدورية بذلك إنما يجوز لو صح على الأفلاك غيرها .

أما إذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها ، كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها ، فتعليلها بكون المتشبه به واحداً ، باطل]

والجواب ، عن الأول :

أن المتشبه به علة بوجه ما للحركة ، وإن لم يكن علة فاعلية لها .

الفصل الرابع عشر

زيادة تبصرة

(١) الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة ، فإنَّ قُوى البشر وهُم فى عالم الغربة ، قاصرة عن اكتناه ما دون هذا ، فكيف هذا ؟

وجَوِّزْ أنه إذا كان المحرك يريد تشبهاً ينال منه على التجدد أمرًا ، أن يعرضْ منه فى بدنه انفعال يليق بذلك التشبه ، مِن طلب الدوام؛ كما يعرض فى بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك .

والعلل قد تكون بعيدة .

وقد تكون قريبة .

فكذلك المتشبه به .

وأيضاً كون المتشبه به القريب بحيث يمكن أن يتشبه به ، لا يتصور إلاّ بعد وجوده المستفاد من العلة الأولى .

فإذن ليس هو متشبهاً به إلاّ مع اعتبار العلة الأولى ولا يبعد أن تكون استدارة الحركة المشترك فيها ، لاعتبار العلة الأولى ، وما به تمتاز كل حركة عن غيرها ، لاعتبار ذلك المعلول الذى هو موجود خاص .

والجواب : عن الثانى :

أن الحركة يمتنع أن تكون لشىء ، واجبة لذاته ؛ لأن المتصرم لا يجب لأمر ثابت .

فإذن هى للأفلاك ليس بحسب ذواتها ، بل بحسب شىء آخر ، هو التشبه .

وإذا جاز أن تكون نفس الحركة ، بحسب شىء آخر ، لا بحسب ذات الفلك ، فإذن تكون استدارتها التى هى هيأة تابعة لها بسبب شىء آخر ، أولى .

(١) أقول : قد تبين مما مر أن محرك الفلك ، إنما يخرج بتحريكه إياه ، أوضاعه ، من القوة إلى الفعل ، طلباً للكمال اللائق به .

وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه ، فربما لاح لك سر واضح خفى ، فاجتهد واعلم أنه كيف يمكن ذلك ، وأنها تكون هيأة تشبه الخيالات ، لا عقلية صرفة ؛ وإن كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية .

والأوضاع الخارجة إلى الفعل ، وإن كانت كمالات ما ، لكنها تكون كمالات بالقياس إلى الجسم ، لا بالقياس إلى محركه .

فالكمال اللائق بالمحرك ، هو تشبهه بمبدئه فى صيرورته بريئاً من القوة .

لكن الكمال والتشبه ، أمران يقعان على أشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك ، وقوع اللوازم .

فإذن ههنا شىء ما ، يحصل لمحرك كل فلك ، بالتحريك ، يقع عليه باعتباره مقيساً إلى المتحرك اسمُ الكمال ، وباعتباره مقيساً إلى المبدأ المفارق ، اسمُ التشبه .

والشيخ ذكر فى هذا الفصل أنك بعد أن عرفت وجود تلك الأشياء بالإجمال ، فليس لك أن تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل ؛ فإن القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو أقرب إليها منها ، مثلا كماهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل ، فكيف هذا ؟

ثم أشار إلى ذلك بما يزيد الاستبصار فى تصور كيفية صدور التحريك عن الشىء المتصور بصورة عقلية .

وأورد لذلك مثلا واضحاً ، وهو أن القوة الخيالية فى الإنسان التى هى المبدأ الأول لتحريك بدنه ، لا تتعطل عند إمعان نفسه الناطقة فى أفكارها العقلية ، بل تتمثل فيها صور خيالية ، تحاكى تلك الأفكار نوعاً من المحاكاة .

وكثيراً ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس ، كاضطراب : بغتة ، أو دهشة ، أو سكون ، أو غير ذلك .

فمشاهدة هذه الأمور ، دالة على جواز أن يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر ، تابع لانفعال يحصل فى صورته ، ويجرى مجرى خيالاتنا فى انبعاثها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصور كمالات مبدئه المفارق الحاصلة له بالفعل .

وأنت عند ما تلوح المعقولات فى نفسك ، تصيب محاكاة لها من خيالك ؛ بحسب استعدادك ، وربما تأدت إلى حركات من بدنك .

ثم إن اشتهيت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنا فيه ،فاسمع *

الفصل الخامسُ عشر

تنبيه

(١) القوة :

قد تكون على أعمال متناهية ، مثل تحريك القوة التى فى المدرة .

وهذا يقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها ، محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية ، منبعثة عنها ، منطبعة فى الفلك ، كنفوسنا الناطقة بعينها .

فأشار الشيخ إلى ذلك بقوله .

[وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة] .

أى بالجهد فى التأمل ، والارتياض بالفكر ، لا بالتقليد لجمهور المشائين ، فربما لاح لك سر ، هو تجرد النفس الفلكية . [واضح] .

بعد ما اطلعت على أحوال نفسك . [خفى] .

قبل أن تعتبر أحوال النفس الفلكية فاجتهد .

وباقى الفصل واضح .

وههنا قد تم كلامه فى غايات أفعال النفس الفلكية ، لكن لما كان ذلك مشتملا على إثبات عقول فعالة ، هى مبادئ تلك الغايات ، أكد إثبات العقول بضرب آخر من البيان .

وذلك هو وجه مناسبة ما يتأتى من الكلام ، لما قبله .

(١) أقول : النهاية واللانهاية من الأعراض الذاتية ، التى : تلحق الكم لذاته .

وتلحق كل ماله — أو لشىء يتعلق به — كمية ، بسبب تلك الكمية .

فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو ، وهو تناهى المقدار ، ولا تناهيه .

وقد تكون على أعمال غير متناهية ، مثل تحريك القوة التى للسماء .

ثم تسمى الأُولى متناهية .

ومنها ما يعرض للكم المنفصل ، وهو تناهى العدد ، ولا تناهيه .

والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته فى الازدياد — لا نهاية المقادير ، أعنى تزايد الاتصال — فقد يمكن فرض لا نهايته، فى الانتقاص — لا نهاية الأعداد ، أعنى مراتب الانفصال .

والشىء الذى له مقدار ، كالجسم ؛ أو عدد ، كالعلل ، ففرض النهاية ، واللانهاية ، فيه ، ظاهر .

أما الشىء الذى يتعلق به شىء ذو مقدار ، أو عدد ، كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان ، أو أعمال متوالية لها عدد ، ففرض النهاية، واللانهاية ،يكون فيه بحسب مقدار ذلك ، أو عدد تلك الأعمال .

والذى بحسب المقدار يكون :

إما مع فرض وحدة العمل ، واتصال زمانه .

أو مع فرض الاتصال فى العمل نفسه ، لا من حيث تعتبر كثرته أو وحدته .

فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة أصناف :

الأول : قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى أزمنة مختلفة ، كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة ، فى أزمنة مختلفة .

ولا محالة تكون التى زمانها أقل ، أشد قوة من التى زمانها أكثر .

ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لا فى زمان .

والثانى : قوى يفرض صدور عمل ما ، منها ، على الاتصال ، فى أزمنة مختلفة ، كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم فى الهواء .

ولا محالة تكون التى زمانها أكثر . أقوى من التى زمانها أقل .

ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية ، فى زمان غير متناه .

والأخرى غير متناهية .

وإن كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين*

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) الحركات التى تفعل حدودًا ونقطاً ، هى التى يقع بها الوصول والبلوغ ، عن محرك موصل ، يكون فى آن الوصول موصلا

والثالث : قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها ، مختلفة بالعدد ، كرماة ، يختلف عدد رميهم .

ولا محالة تكون التى يصدر عنها عدد أكثر ، أقوى من التى يصدر عنها أقل عدد .

ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه .

فالاختلاف الأول بالشدة .

والثانى بالمدة .

والثالث بالعدة .

وإذا تقرر ذلك فنقول :

نبه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية ، واللانهاية ، على الإجمال .

وكان مراده ما يختلف فى النهاية ، واللانهاية ، بحسب المدة ، أو العدة فقط .

ولذلك تمثل :

بالمدرة ، التى تتحرك حركة متناهية ، بحسبهما ، وبالسماء التى تتحرك حركة غير متناهية ، بحسبهما .

وذكر أن المتناهى وغير المتناهى يقالان للقوى بأحد هذين الاعتبارين ، مع أنهما قد يقالان لغير المعنيين ، يعنى يقالان للكم ، ولما هو ذو كم .

(١) أقول يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض ، من غير أن يقع بينهما سكونات ، ليبين به أن الحركة التى هى علة الزمان وضعية دورية .

بالفعل ؛ فإن الإيصال ليس مثل المفارقة ، والحركة ، وغير ذلك مما لا يقع فى آن .

واعلم : أن القدماء اختلفوا فى هذه المسألة :

فذهب المعلم الأول وأصحابه إلى إثبات هذا السكون .

وذهب أفلاطون ومن تبعه إلى نفيه .

ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات .

والحجة المشهورة المثبتة أن المتحرك إلى حد ما ، بالفعل ، إنما يصير واصلا إليه فى آن .

ثم إنه إذا تحرك عنه ، فلا محالة يصير مفارقاً ، أو مبايناً له ، بعد أن كان واصلا أيضاً فى آن .

ولا يمكن اتحاد الآنين ؛ لأن ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه ، واصلا مبايناً معاً .

فإذن هما متغايران .

ولا يمكن تتالى آنين ، من غير تخلل زمان بينهما ، كما مر فى إبطال القول بالأجزاء التى لا تتجزأ .

فإذن بينهما زمان .

والمتحرك المذكور ، لا يمكن أن يكون فى ذلك الزمان متحركاً ؛ لأنه ليس بمتحرك إلى ذلك الحد ، ولا عنه .

فإذن هو ساكن .

وهذه الحجة ضعيفة ؛ لأنها بعينها قائمة فى الحدود المفروضة فى المسافات المتصلة التى تقطعها حركة واحدة .

وقد أبطلها الشيخ فى الشفاء بأن قال :

[مباينة المتحرك للحد التى هى حركته عنه ، إنما تقع فى زمان ، كالحركة .

فإن عنوا بأن المباينة طرف زمان المباينة ، فليس يمتنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول ؛ لأنه طرف للحركة عن ذلك الحد .

وطرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة .

ثم إنه يزول عنه كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد .

وإن عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك ، بأنه مباين ، فهو آن مغاير لذلك الآن ، ويكون بين الآنين زمان .

ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكناً فى ذلك الزمان ، بل يكون قاطعاً مسافة تقع بين الحد المذكور ، وبين الموضع المباين لذلك الحد] .

قال :

[وكذلك إن أوردوا بدل لفظة « المباينة » « اللامماسة » ؛ فإنه يجوز أن طرف زمان اللامماسة مماسة] .

ثم أقام الحجة على ذلك ، [بأن الحركة الموصلة إلى الحد المذكور ، إنما تصدر عن علة موجدة :

تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما ، مقربة له إلى حد آخر «ميلا».

وتلك العلة هى علة وصول المتحرك إلى الحد المذكور .

لكن لا تسمى باعتبار الإيصال ، « ميلا » .

فإذن هى موجودة فى آن الوصول .

والميل من الأمور التى توجد فى آن .

وليس من الأمور التى لا توجد إلا فى زمان ، كالحركة .

وأما المباينة فلا تحدث إلا بعد وجود « ميل ثان » يحدث أيضاً فى آن ، ويبقى زماناً ما .

فلا يكون الآن الذى حدث فيه الميل الثانى هو آن الوصول ؛ لامتناع اجتماع الميلين المختلفين فى جسم واحد كما مر .

فإذن بين الآنين زمان ، يكون المتحرك فيه عديم الميل ، وبسبب عدم الميل يكون ساكناً] .

وبعد تقرير هذه المقدمات ، نعود إلى تقرير « المتن » فنقول :

الشيخ عبر عن « الحركات المختلفة » بـ « التى تفعل حدوداً ونقطاً » .

وتكون صيرورته غير موصل دفعة ، وإن بقى زماناً ، لا ككون

و « الحد » أعم من « النقطة » فإن كل « نقطة » « حد » ولا ينعكس .

وجميع الحركات المختلفة ، تفعل « حدوداً » مثلاً :

الحركة فى الكيف إذا كانت متوجهة إلى غاية ما ، ثم راجعة عنها ؛ فإنها إنما تنتهى إلى حد ما ، ترجع عنه .

فهى قد فعلت ذلك الحد .

وإنما أورد النقطة بعد ذكر الحد ؛ لأن البيان فى الحركات الآنيَّة ، المختلفة ، التى تفعل نقطاً ، هى نقط زوايا الانعطاف ، أو الرجوع ، يكون أسهل وأوضح .

وإنما وصف تلك الحركات بأنها هى التى يقع بها الوصول والبلوغ لأن الحركة المتوجهة إلى حد ما ، إنما تنقطع بالوصول إليه .

فالحركة التى يقع بها وصول بالفعل هى منقطعة .

والحركة الواحدة التى لا تنقطع ، لا يقع بها وصول إلا بالفرض .

وإنما ذكر المحرك الموصل بقوله : [عن محرك موصل] .

لأن الحجة المعتمد عليها عنده هى المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين ، أعنى الميلين .

ولم يسم المحرك الموصل بـ « الميل » لأنه إنما يسمى « ميلاً » باعتبار آخر ، كما مر .

وإنما وصف المحرك بأنه : [يكون فى آن الوصول موصلاً بالفعل] .

ليستدل بذلك على وجوده فى ذلك الآن .

وأشار إلى إمكان وجوده فى آن بقوله :

[فإن الإيصال ليس مثل المفارقة ، والحركة ، وغير ذلك ، مما لا يقع فى آن] .

ثم أثبت بعد ذلك ، الآن الثانى بقوله :

[ثم إنه يزول عنه كونه موصلا . . . إلى قوله : لا ككون الشىء مفارقاً ومتحركاً] .

وإنما قال :

[يزول عن المحرك كونه موصلا] .

الشيء مفارقاً ومتحركاً .

مع أن المحرك القريب ، أعني الميل الأول ، لا يكون باقياً عند مفارقة المتحرك للحد ، لأن المحرك الأصلى الذى ينبعث الميل عنه — أعنى الطبيعة ، أو الإرادة ، أو القوة القاسرة — ربما يكون باقياً ، ويزول عنه ما هو بسببه كان محركاً ، وهو الميل .

وأشار بقوله :

[فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد] .

إلى : أن الزوال المذكور إنما يكون فى جميع ذلك الزمان حاصلا . وأشار بقوله :

[وتكون صيرورته غير موصل ، دفعة ، وإن بقى زماناً] .

إلى وجود الزوال فى الآن ، الذى هو مبدأ ذلك الزمان ، وذلك لأن الشيء إذا كان موصلا فى زمان . ثم صار غير موصل فى زمان آخر ، فلا بد من آن يفصل بين الزمانين .

ولا يجوز أن يكون الشيء فى ذلك الآن ، لا موصلا ، ولا غير موصل ، لامتناع خلوه من النقيضين .

ولا يجوز أن يكون موصلا ، لأن الأمر الموجود ، ما لم يرد عليه أمر يعدمه ، فإنه لا يزول .

والوارد إذا كان مما يوجد فى آن ، كان لا محالة موجوداً فى الآن الفاصل ، فكان الإيصال الذى هو معلوله أيضاً ، حاصلا معه .

وإنما لم يذكر المحرك الثانى — أعنى الوارد المتجدد — لأن الحجة تمشى من غير ذلك ، فإن الميلين المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما ، بل لأن كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر .

ولما كان وجود الميل الأول ممتنع الاجتماع مع عدمه ، اكتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثانى .

ثم أشار إلى تغاير الآنين بقوله :

[والآن الذى يصير فيه غير موصل ، دفعة ، غير الآن الذى صار فيه موصلا ، دفعة]

وأشار إلى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله :

[وبينهما زمان كان فيه موصلا] .

والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة ، غير الان الذى صار فيه موصلًا دفعة .

وذلك لأن الميل الثانى لم يتجدد فيه بعد .
وإنما قال : [وهو زمان السكون لا محالة] .
لأن سبب الحركة — أعنى الميلين — معدومان .
وههنا قد تمت الحجة .
قال الفاضل الشارح :
[إنها مبنية على استحالة تتالى الآنات .
وفيه إشكال ؛ وهو أن عدم الآن ، يكون :
إما على التدريج .
أو دفعة .
والأول ؛ باطل ؛ وإلا لصار الآن زمانيًا .
والثانى : يقتضى أن يكون عدمه ، متصلاً بآن وجوده ، فيلزم تتالى الآنين] :
قال :
[وأجاب الشيخ عنه فى الشفاء بأن قال :
« قولكم : عدم الآن :
إما أن يكون على التدريج .
أو دفعة .
تقسيم غير منحصر ؛ لأن ههنا قسماً ثالثاً ، وهو :
أن يكون عدمه فى جميع الزمان الذى بعده .
فلو قال السائل :
ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن ، حتى يقال : إنه فى جميع الزمان الذى بعده .
بل عن ابتداء عدمه .
ومعلوم أن ذلك ليس فى جميع الزمان الذى بعده .

وبينهما زمان كان فيه موصلًا ، وهو زمان السكون لا محالة .

لكان جوابه : أن آن ابتداء الزمان الذى هو فى جميعه معدوم ، ليس آناً آخر بل هو عين ذلك الآن .

ولا يستحيل أن يتصف الشىء بصفة فى زمان ، ويكون فى الآن الذى هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة] .

قال :

[هذا تقرير كلام الشيخ .
والإشكال باق عليه من وجهين :
الأول : أن حصول الشىء أو عدمه ، على التدريج غير معقول ؛ لأن زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام .

فنى الجزء الأول منه مثلاً ، إن لم يحصل شىء ، لم يكن الحصول فى كل ذلك الزمان ، بل فى بعضه ، وقد قيل فى كله .

هذا خلف .

وإن حصل شىء ، وكان الحاصل هو الذى سيحصل فى الجزء الثانى بعينه ، كان ذلك الشىء فى الجزء الأول موجوداً معدوماً معاً .

وهو محال .

وإن كان غيره ، لم يكن ذلك حصول شىء على التدريج ، بل حصول أشياء كثيرة ، فى أجزاء ذلك الزمان .

وإذا ثبت ذلك ، ثبت أن عدم الآن المفروض ، إنما يحصل دفعة ، ثم يستمر بعد ذلك زماناً ، فإن كل حاصل بعد ما لم يكن ، فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصلاً فيه .

ويلزم من ذلك تتالى الآنين .
الثانى : لو سلمنا صحة هذا التقسيم ، وهو أن يكون عدم الآن حاصلاً فى جميع

. . . .

الزمان الذى بعده ، من غير أن يكون لذلك الزمان طرف ، هو فيه معدوم ؛
فلم لا يجوز أن يقال :
« اللاممـاسة » حاصلة فى الزمان الحاصل بعد المماسة، مع أنه ليس لزمان
« اللاممـاسة » طرف غير آن المماسة .
وحينئذ يكفى هناك آن واحد ، وتبطل الحجة] .

أقول :

على الوجه الأول :
معنى الحصول على التدريج هو حصول الشىء الذى له هوية اتصالية لا يمكن أن تتحصل إلاّ فى زمان :

كالحركة وما يتبعها .

فإن تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ، ولا يلزم من ذلك أن يكون حصولها حصول أشياء كثيرة ، فى أجزاء ذلك الزمان ؛ لأن من حيث هويتها ليست بملتئمة عن أشياء كثيرة ، بل هى شىء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء .

فهى قبل عروض القسمة لا تكون إلاّ شيئاً واحداً منطبقاً على زمان ، ولا يكون لذلك الزمان طرف ، يوجد ذلك الشىء فى ذلك الطرف ؛ لأن وجوده ممتنع الحصول فى طرف زمان ، بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع الزمان .

وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه فى أجزاء ذلك الزمان ، شيئاً بعد شىء .
وهذا الاعتبار لا ينافى الاعتبار الأول .
فهذا هو الحصول على التدريج .
ويقابله ما يحصل لا على التدريج :
بل إما فى طرف زمان فقط ، كوصول المتحرك على مسافة ، إلى منتصفها مثلاً .
وإما فى زمان ، لا بمعنى أن يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان ، بل بمعنى أن لا يوجد فى ذلك الزمان آن ، إلاّ ويكون ذلك الشىء حاصلاً فيه .

. . . .

وهذا القسم ينقسم :

إلى ما يكون حاصلاً فى الآن الذى هو طرف حصوله ، كالكون والتربيع .

وإلى ما لا يكون حاصلاً فى ذلك الآن ، كاللاوصول ، وككون المتحرك على مسافة ، فيما بين طرفيها .

فإن جميع ذلك إنما يحصل :

فى زمان .

وفى طرفه .

أو فيه دون طرفه .

ولهذا :

حكم الشيخ بتثليث القسمة .

وحكم بأن عدم الآن إنما يحصل فى جميع الزمان الذى يكون ذلك الآن طرفه .

ويتبين ذلك من تصور النقطة .

فإن الحكم بأن النقطة موجودة هناك ، صادق ؛ على طرف الخط المتصل ، وليس بصادق على نفس الخط المتصل .

وأما الحكم بأنها ليست بموجودة هناك ، فصادق ، على نفس الخط ، وليس بصادق على طرفه ؛

ولا يلزم من ذلك أن يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بأنها ليست بموجودة هناك .

وعلى الوجه الثانى :

أن ذلك يقتضى تزييف الحجة المشهورة المذكورة فى صدر هذا الفصل ، ولا يقتضى تزييف الحجة التى اعتمد الشيخ عليها .

فإن آن المماسة الذى يجب أن يكون السبب الموصل موجوداً فيه ، لا يمكن أن يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً . لأن ذلك الزوال مفتقر إلى حدوث سبب متجدد ، لا يمكن اجتماعه مع السبب الأول ؛

(٢) فكل حركة فى مسافة تنتهى إلى حد ما ، تنتهى إلى سكون فيه .

والسببان :

ليسا من الموجودات التى تحصل فى أزمنة ، دون أطرافها .

ومما لا يوجد إلاّ فى أطراف الأزمنة .

ولا مما تكون منطبقة على أزمانها .

فهما إذن مما يوجد فى الأزمنة وأطرافها .

والفاضل الشارح :

توهم أن الشيخ إنما أورد الحجة المشهورة فى الكتاب ؛ ولذلك تعجب من إيراده إياها بعد تزييفها فى « الشفاء » .

والدليل على أن الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة ، اشتمالُ تقريره على :

ذكر المحرك الموصل .

وإشارته إلى وجوده فى آن المماسة .

وسبب توهم هذا الفاضل :

هو أن الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثانى ، بل اقتصر على ذكر معلوله . وهو زوال السببية عن السبب الأول .

ثم إن الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة :

[بإنكار وجود الميل ، أولا .

ثم بإنكار امتناع ميلين مختلفين ، دفعة ، ثانيا .

ثم بتجويز وجودهما فى زمانين مختلفين . يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه :

إما أحدهما .

أو كلاهما] .

وفيما مر من الكلام فى كل واحد من هذه المواضع كفاية .

(٢) أقول : لما فرغ من إثبات السكون بين الحركتين المختلفتين . شرع فى المطلوب من ذلك . وهو بيان أن الحركة الحافظة للزمان ، دورية .

فتكون غير الحركة التى بها يُستحفَظ الزمان المتصل .

فالحركة الوضعية هى التى بها يستحفظ الزمان المتصل ، وهى الدورية *

وتقريره : أن كل حركة فى مسافة ، تنتهى تلك المسافة إلى حد ، وتنتهى تلك الحركة إلى سكون ، لما تقدم . فهى غير الحركة الحافظة للزمان ؛ لأن الزمان الذى هو مقدار الحركة ، على ما مر ، لا أول له ولا آخر كما مضى بيانه ، فالحركة التى هى مقداره ، يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر .

لكن الحركات التى لا تختلف تكون :

إما مستقيمة .

وإما مستديرة .

كما سبق بيانه .

والمستقيمة لا يمكن أن تتصل دائماً لوجوب تناهى المسافات المستقيمة .

فإذن هى وضعية دورية .

واعلم : أن القائلين بنفى السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان أيضاً إلى الحركة المستديرة دون غيرها ، لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض ، بحيث يصير المجموع حركة واحدة .

والزمان ، إذ هو شىء واحد متصل ، يجب أن يكون مستنداً إلى ما هو مثله فى الاتصال الوحدانى .

فإذن الحركة الحافظة للزمان ، متصلة دائماً .

ولا حركة متصلة دائماً سوى الدورية .

وقد ظهر من ذلك أن هذا المطلوب ، لا يفتقر إلى إثبات السكون المذكور ، كل الافتقار .

الفصل السابع عشر

فائدة

(١) إنما يجب أن يقال : صار غير موصل .

ولا يجب أن يقال ما يقولون : صار مفارقاً .

لأن الحركة ، والمفارقة — التى هى الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه — ليست تقع دفعة ، ولا فيهما ما هو أول حركة ، ومفارقة .

وأن يزول كونه موصلا ، واقع دفعة *

(١) أقول : هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم ، وهى أن الجمهور يقولون فى حججهم التى حكيناها عنهم — أعنى التى زيفها الشيخ عند إثبات الآن الثانى — : إن المتحرك يصير بعد الوصول مفارقاً .

وقد رد عليهم من ينازعهم فى مطلوبهم بأن :

المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه . والحركة ليست تقع دفعة ، بل فى زمان ، ولا يوجد فيها شىء هو أولها ، لأن كل جزء يوجد منها ، فإنه ينقسم أيضاً إلى أجزاء يتقدم بعضها على بعض .

وهكذا حال المفارقة وما يشبهها .

فإذن لا يصح أن يقال : صار المتحرك مفارقاً ، أى مبايناً فى آن ، بل يجب أن يقال :

إن المتحرك صار غير موصل ، بعد ما كان موصلا ؛

أو زال عنه كونه موصلاً فى آن ، فإن كون الشىء غير موصل قد يقع فى آن ، كما يقع فى زمان .

وما ذكره الشيخ فى « الشفاء » هو :

[أن الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ، إن بدلت .

لفظة « المباينة » بـ « اللامماسة »] .

الفصل الثامن عشر

تذنيب

(١) فالحركة التى يجب أن تطلب حال القوة عليها ، من حيث هى غير متناهية ، هى الدورية *

الفصل التاسع عشر

إشارة

[١] أعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية ، يحرك جسماً غيره ؛ لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهياً .

فغير مناف لقوله هذا ، لأن الحجة فى نفسها ضعيفة ، والحجج التى يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل ألفاظها تبديلا غير مؤثر فى المعنى . أما الحجج الصحيحة فربما توهم فساداً إذا لم تكن ألفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة .

فهذا ما يمكن أن يقال فى تقرير هذه المسألة .

(١) أقول : قد أمر فى الفصل الأول من الفصول الثلاثة الماضية : أن القوة التى لا نهاية لها ، هى التى تكون على أعمال ، أو حركات غير متناهية .

وتبين فى الفصلين الأخيرين أن الحركة غير المتناهية هى الدورية .

فإذن الحركة التى يجب أن يتعرف حال القوة عليها ، من حيث هى غير متناهية ، هى الدورية لا غير .

ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم ، جعل هذا الفصل تذنيباً له .

وقد ظهر فى هذا الفصل أيضاً أنه يريد .

[بلا نهاية القوة] .

لا نهايتها بحسب المدة والعدة .

[١] أقول : يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية :

فإذا حرّك بقوته جسما ما ، من مبدأ نفرضه ، حركات لا تتناهى

واعلم أن القوة غير المتناهية ، لو كانت جسمانية . وحركت جسداً ، فلا يخلو : إما أن يكون تحريكها لذلك الجسم :

بالقسر .

أو بالطبع .

لأنه :

إما أن لا يكون محلا لتلك القوة .

أو يكون .

والقسمان محالان .

أما الأول : فلما يشتمل عليه هذا الفصل .

وأما الثانى : فلما يشتمل عليه أربعة فصول بعده .

فقوله :

[لايجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية ، يحرك جسماً غيره] .

إشارة إلى فساد القسم الأول .

والحجة عليه أن الجسم لا يمكن أن يكون إلا متناهياً .

وذلك لما مر من وجوب تناهى الأبعاد .

فإذا حرك جسم بقوته جسماً آخر من مبدأ مفروض ، حركات لا نهاية لها .

بحسب الامتداد الزمانى .

أو بحسب العدة فى القوة .

فإن غير المتناهى لا يخرج إلى الفعل .

ثم إذا فرضنا أن ذلك الجسم المحرك ، يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الأول فى الطبيعة ، وأصغر منه فى المقدار ، بتلك القوة عينها ، من ذلك المبدأ المفروض ، فيجب أن يحرك الثانى أكثر من الأول ، وذلك لأن المقسور إنما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر ، من حيث هو قاسر .

في القوة ، ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة ، فيجب أن يحركه أكثر من ذلك ، من المبدأ المفروض .

ولا شك أن طبيعة الجسم الأعظم ، تكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر ؛ لاشتمال الأعظم على مثل طبيعة الأصغر ، وعلى ما يزيد عليه .

ويلزم منه أن تكون معاوقة الأعظم ، أكثر من معاوقة الأصغر .

فإذن يكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأعظم .

وهذا مما لم يبينه الشيخ فى هذا الفصل ، إلا أنه تبين مما مر فى « الفصل السادس » من « النمط الثانى » ، ومما سيأتى .

ولما كان مبدأ التحريكين واحداً بالفرض ، وجب أن تقع الزيادة التى بالقوة ، فى الجانب الآخر ، الذى فرضت اللانهاية فيه ، وكذلك النقصان . ويلزم منه انقطاع الأقل ، فيكون ذلك الجانب أيضاً متناهياً . وقد فرض غير متناه .

هذا خلف .

فإذن هذا الفرض محال .

واعلم : أن هذا البرهان أعم مأخذاً مما استعمله الشيخ ؛ فإن الحاصل منه أن القوة غير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين ، لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتاً .

ويلزم منه كونها متناهية بالقياس إلى أحدهما ، بعد أن فرضت غير متناهية مطلقاً .

هذا خلف .

فإذن القوة غير المتناهية :

سواء كانت جسمانية ، أو غير جسمانية .

يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الأجسام بالقسر .

والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية ؛ لأن غرضه فى هذا الموضع ، هو نفى اللانهاية عن القوى الجسمانية .

والاعتراض المشهور الذى أورده الفاضل الشارح عليه :

[بتجويز أن يكون التفاوت فى التحريكين بالسرعة والبطء .

وحينئذ لا يلزم منه انقطاع أحدهما] .

فتقع الزيادة التى بالقوة ، فى الجانب الآخر ؛ فيصير الجانب الآخر متناهياً أيضاً .

مندفع ؛ لأن المراد بالقوة المذكورة ههنا ، هى التى لا نهاية لها باعتبار :

المدة .

أو العدة .

دون الشدة على ما مر .

ثم إنه أورد عليه سؤالاً آخر :

[وهو أن القائلين بتناهى الحوادث ، لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها ، رد الشيخ عليهم بأن قال :

لما لم يكن لها مجموع موجود فى وقت من الأوقات ، لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً ، فضلا عن أن يكون مقتضياً لتناهيها] .

قال :

[ولقائل أن يرد عليه ههنا بما رد هو به عليهم ، بعينه ، وهو أن يقول : ليس للحركات التى تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود فى وقت ما . فإذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان] .

قال :

[ولقد أورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال .

فأجاب : « بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الأفعال . وهذا المعنى حاصل فى الحال » .

ولا شك أن كون القوة قوية على تحريك الكل ، أقل من كونها قوية على تحريك الجزء ، فوقع التفاوت فى القوة عليها ، بخلاف الحوادث ؛ فإن مجموعها لما لم يكن موجوداً فى وقت ما ، استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان] .

هذا محال *

ثم قال الفاضل الشارح :

[وللسائل أن يعود فيقول :

أنتم إنما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء ، بوقوع التفاوت في تلك الأفعال .

وحينئذ يعود الإشكال] .

أقول : الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث غير المتناهية مطلقاً ، بل ذكر في آخر النمط الخامس :

[أن جميعها لا يمكن أن يوجد في وقت .

وغير المتناهي المعدوم ، قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم] .

وفي هذا الكلام تصريح بأن كثرة الشيء وقلته لا تنافيان كونه غير متناه .

وكيف ؟ وربما يوصف بهما ، وباللانهاية ، معاً ، في النظر الأول ، إذا اختلفت جهتاهما : أعني جهة القلة والكثرة ، وجهة اللانهاية .

وبيان ذلك . أن كل ما يمتد :

مترتباً في العقل .

أو في الخارج .

مقداراً كان .

أو عدداً .

فيكون لا محالة لامتداده جهتان :

يمكن أن يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معاً بالتناهي .

أو يسلب عنه فيهما التناهي .

أو يوصف في إحداهما به .

ويسلب في الأخرى عنه .

والحكم بالازدياد والانتقاص ، عليه ، لا يكون إلا في الجهة الموصوفة بالنهاية ، لأنهما من خواص الحكم المتناهي .

الفصل العشرون

مقدمة

(١) إذا كان شيء ما ، يحرك جسماً ، ولا ممانعة فى ذلك الجسم ، كان قبول الأكبر للتحريك ، مثل قبول الأصغر ، لا يكون أحدهما أعصى ، والآخر أطوع ، حيث لا معاوقة أصلا *

فإذن الحكم بهما فى جهة واحدة ، لا ينافى سلب النهاية فى الجهة الأخرى ، بحسب النظر المذكور .

وأما امتناع سلب النهاية عنه ، إذا كان موجوداً ، على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء ، فذلك لأمر يقتضيه ، خارج عن مفهومه ، وهو غير ما نحن فيه .

وإذا تقرر هذا فنقول :

لما كانت لا نهاية الحوادث فى الجهة التى تلى الماضى ، وازديادها فى الجهة الأخرى ، التى تلى الحال ، لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهى ، صحيحاً ، كما مر .

وأما الأفعال الصادرة عن القوة المذكورة ، فلما كان لامتدادها مبدأ واحد ، بالفرض ، وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان ، بحسب طبائع المقسورات المختلفة ، وجب أن يكون التفاوت فى الجهة الأخرى ، وأوجب التفاوت تناهياً فى تلك الجهة أيضاً .

وبذلك افترقت الصورتان .

فهذا ما عندى فى هذا الموضع .

وأما عبارة الشيخ فى الجواب المحكى عنه ، فلم تقع إلىّ بألفاظه حتى أنظر فيها .

(١) أقول : لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر ، أراد أن يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع أيضاً .

فقدم لذلك ثلاث مقدمات :

أولها : ما ذكره فى هذا الفصل ، وهو أن الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضياً للتحريك ، ولا يمنع عنه ، بل كان ذلك لقوة تحله ، كما مر .

الفصل الحادى والعشرون

مقدمة أخرى

* (١) القوة الطبيعية لجسم ما ، إذا حركت جسمها ، ولم يكن فى جسمها معاوقة أصلا ؛ فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت فى القبول ، بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة *

الفصل الثانى والعشرون

مقدمة أخرى

[١] القوة فى الجسم الأكبر ، إذا كانت مشابهة للقوة فى الجسم الأصغر ؛ حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر ،

فإذن كبيره وصغيره ، إذا فرضا مجردين عن تلك القوة ، كانا متساويين فى قبول التحريك ، وإلا لكان الجسم من حيث هو جسم ، مانعاً عنه .

(١) أقول : وهذه ثانية المقدمات :

وهى أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة ، إذا حركت جسمها — ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاوقة ، وإلا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم — فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره ، تفاوت فى القبول لما مر فى المقدمة الأولى ، بل إن عرض تفاوت ، فهو بسبب القوة ، فإنها تختلف باختلاف محالها ، على ما سيأتى فى المقدمة الثالثة .

وهناك يستبين أن التفاوت كما كان فى الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير ؛ فهو فى الطبيعية بسبب الفواعل لا غير .

[١] أقول : وهذه ثالثة المقدمات .

وهى أن القوى الجسمانية المتشابهة ، تختلف باختلاف الأجسام ، وتتناسب بتناسب

تشابهت القوتان بالإطلاق ؛ فإنها فى الجسم الأكبر أقوى وأكثر ؛ إذ فيها من القوة شبيه تلك وزيادة .

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) نقول : لا يجوز أن يكون فى جسم من الأجسام ، قوةٌ طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية .

وذلك لأن قوة ذلك الجسم ، أكثر وأقوى من قوة بعضه ، لو انفرد .

محالها المختلفة ، بالكبر والصغر ؛ لأنها حالة فيها ، متجزئة بتجزئتها .

وألفاظ الكتاب واضحة .

(١) أقول : لما فرغ من تقرير المقدمات ، شرع فى المقصود ، وهو ما ذكر فى صدر الفصل .

فقوله :

[وذلك لأن قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه ، لو انفرد] .

إشارة إلى المقدمة الأخيرة .

وقوله :

[وليس زيادة جسمه فى القدر ، تؤثر فى منع التحريك ، حتى تكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة] .

إشارة إلى المقدمة الأولى ، وإلى سبب الاحتياج إليها ، وهو أن المعاوقة لو كانت فى الكبير أكثر منها فى الصغير ، مع أن القوة فى الكبير أيضاً أقوى منها فى الصغير ، لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة .

لكن ليس كذلك ، لما مر فى المقدمة الأولى .

وليس زيادة جسمه فى القدر تؤثر فى منع التحريك ، حتى تكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة .

بل المتحركان فى حكم ما لا يختلفان ، والمحركان مختلفان .

فإن حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية ، عرض ما ذكرنا .

وقوله : [بل المتحركان فى حكم ما لا يختلفان ، والمحركان مختلفان] .

إشارة إلى ما استبان فى المقدمة الثانية ، وهوكون التفاوت ههنا بسبب الفواعل . لا بسبب القوابل .

وقوله :

[فإن حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية ، عرض ما ذكرنا] .

تقرير للبرهان بالإحالة على ما مر ، وهو أنه يلزم من ذلك وقوع التفاوت فى الجانب الذى فرض غير متناه ، ويلزم منه تناهى الأقل ، كما مر .

وقوله :

[وإن حرك الأصغر حركات متناهية ، كانت الزيادة على حركاته ، على نسبة متناهية ، فكان الجميع متناهياً] .

تتميم لهذا البرهان .

وإنما احتاج إلى ذلك ، لأن اللازم مما مر ، ليس إلا وجوب تناهى الحركات الصادرة عن الجسم الأصغر .

لكن كان ذلك فى الحجة السابقة خُلفاً ؛ لأن القوة الواحدة اقتضت من حيث هى غير متناهية ، فعلاً متناهياً .

ولم يكن ههنا خُلفاً ؛ لأن القوة ليست بواحدة .

بل إنما لزم المحال من حيث ذكره .

وهو أن تناهى حركات الأصغر يقتضى تناهى حركات الأكبر أيضاً ، لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين ، على ما مر فى المقدمة الثالثة .

وإن حرك الأصغر حركات متناهية ، كانت الزيادة على حركاته ، على نسبة متناهية ، فكان الجميع متناهياً *

فهذا تقرير ما فى الكتاب .

واعلم أنا ذكرنا أن الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك.

فبينة بامتناع صدور قسمى التحريك عنها ، أعنى الذى بالقسر ، والذى بالطبع ، من غير نهاية .

لكن لما كان البرهان الذى أقامه على امتناع كون القوى الجسمانية غير المتناهية ، بالقسر ، أعم مأخذاً ، من الموضع الذى استعمله فيه ، فهذا البرهان الذى أقامه على امتناع كونها محركة بالطبع ، أخص تناولاً ، مما يجب .

وذلك ، لأنه لم يقم إلا على امتناع صدور التحريك غير المتناهى عن قوه حالة فى جسم لا معاوقة فيه ، منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه ، كالطبيعة ، والنفوس الفلكية المنطبعة فى أجسامها .

وبالجملة القوى المتشابهة الحالة فى الأجسام البسيطة .

والتحريك بالطبع ، الذى يقابل التحريك بالقسر ، يكون أعم من ذلك ؛ لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية ، والحيوانية ، مع أن أجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائع بسائطها ، على ما تبين فيما مر .

وأيضاً أكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها ، لكون تلك المحال اجساماً آلية .

فإذن هذا البرهان كان أخص مما يجب ، لكن لما كان المقصود ههنا ، بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة فى هيولاتها ، مبدأ للتحريكات غير المتناهية ، اكتفى الشيخ بهذا البرهان ، المشتمل على حصول مقصوده .

الفصل الرابع والعشرون

تذنيب

(١) فالقوة المحركة للسماء غير متناهية ، وغير جسمانية ، فهى مفارقة عقلية – وفى بعض النسخ : فهى غير جسمانية ، فهى مفارقة عقلية – *

---

(١) أقول : قد بان فيما مضى ، وجوب وجود حركة غير متناهية .
وبان أنها لا تكون إلا دورية .
وبان فى « النمط الثانى » أن الأجسام المتحركة بالحركة الدورية ، هى السماوية .
فإذن ثبت أن القوة المحركة للسماء غير متناهية ،
وثبت أيضاً بالبرهان المذكور ، فى الفصول المتقدمة ، أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركات غير متناهية .
فأنتجت المقدمتان : أن القوة المحركة للسماء ، ليست بجسمانية . وما ليس بجسمانى ، يكون مفارقاً .
فإذن هى مفارقة .
والمفارقة : إما عقل . أو نفس .
والنفس المفارقة إذا حاولت تحريك جسمها . فإنما تحاوله بخروج ما فيها بالقوة ، من الكمال إلى الفعل ، وإلا فلا احتياج لها إلى التحريك .
فإذن : هى مفتقرة فى التحريك ، إلى شىء تكون كمالاته موجودة بالفعل ؛ لتخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة إلى الفعل .
وذلك الشىء هو عقل .
ولا محالة يكون ذلك الشىء ، هو السبب الأول لتحريكات السماء ؛
فإذن القوة الأولى التى يصدر عنها تحريك السماء ، مفارقة عقلية .

الفصل الخامس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق . وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر للتحريك أمرًا عقليًّا صرفاً ، بل هو قوة جسمانية .

فجوابك أن الذى ثبت هو محرك أول .

ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية *

---

(١) أقول : قد تبين فى الفصل العاشر من هذا النمط أن محرك السماء ، لا يجوز أن يكون عقلا ، بل هو قوة نفسانية جسمية

وههنا قد حكم بأنه مفارق عقلى .

وذلك يوهم مناقضة .

فنبه على أن ذلك غير متناقض ، لأن الحكم بأن المباشر للتحريك لا يجوز أن يكون عقلا ، لا ينافى كون العقل ، مبدأ من وجه آخر .

واعلم أن تحريك النفس تحريك فاعلىّ ، وتحريك العقل تحريك غائى .

والغاية ، وإن كانت من حيث هى علة لعلية الفاعل مبدأ ، بعيداً ، فهى من حيث انتساب الفعل إليها باعتبار غير اعتبار انتسابه إلى سائر العلل ، مبدأ قريب .

وبه ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح :

وهو أن المحرك القريب إن كان جسمانيًّا :

فهو نفس . وإلا فهو عقل :

ولا وجه لكونهما معاً سببين .

الفصل السادس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن جاز ذلك فيكون متناهي التحريك ، لا دائم التحريك ، فيكون لغير هذه الحركة .

فاسمع ، واعلم ، أنه يجوز أن يكون محركٌ غير متناهي التحريك ، يحرك شيئاً آخر ، ثم يصدر من ذلك الآخر ،حركات غير متناهية ، لا على أنها تصدر عنه لو انفرد ، بل على أنه لايزال ينفعل عن ذلك المبدأ الأول ، ويفعل .

---

(١) أقول . معنى السؤال :

أنه إذا جاز أن يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية ، فتكون تلك القوة متناهية التحريك ، لا دائمة التحريك ، فتكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة .

هذا خلف .

ونبه : على الجواب بأنه :

يجوز أن يكون محرك ، غير متحرك ، عقلي ، غير متناهي التحريك ، يحرك قوة حالة في جسم : أي يتجدد منه في تلك القوة أمور متصلة غير قارة .

ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على أنها تصدر عن تلك القوة لو انفردت ، بل على أنها تنفعل دائماً ، عن ذلك المحرك العقلي ، وتفعل بحسب انفعالاتها تلك .

ثم زاد في البيان بالفرق : بين الانفعالات غير المتناهية .

وبين التأثيرات غير المتناهية ، على سبيل الوساطة .

وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية .

وذكر أن الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط .

واعلم أن قبول الانفعالات غير المتناهية ، غير التأثير غير المتناهى .

والتأثير غير المتناهى ، على سبيل الوساطة ، غير تأثيره على سبيل المبدئية .

وإنما يمتنع فى الأجسام أحد هذه الثلاثة فقط. *

واعترض الفاضل الشارح : بأن :

[الأمور الحادثة فى النفس الجسمية ، لا يجوز أن تصدر عن العقل ، فإن الثابت لا يكون علة للمتغير .

وإن جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج إلى النفس .

وحينئذ لا يمكن القطع فى شىء من القوة الجسمية ، بأنها لا تقوى على أفعال غير متناهية ؛ لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً] .

والجواب : أن المتغير إنما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة ، والحركة لا توجد إلا عند تجدد أحوال فى محركها ، منسوبة إلى :

إرادة .

أو ميل طبيعى .

أو قسرى .

تكون كل حركة علة لتجدد حال .

وكل حال علة لتجدد حركة .

فتتصل التجددات فى المحرك .

والحركات فى المحرك .

فإذن لا بد من محرك تتجدد أحواله ، وليس هو بعقل .

ولما امتنع فى الفلك انتساب تلك الأحوال إلى :

طبيعة .

أو قسر .

ثبت انتسابها إلى نفس .

الفصل السابع والعشرون

إشارة

(١) فالمبدأ المفارق العقلى لا يزال تفيض منه تحريكات نفسانية ، للنفس السماوية ، على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث .

ولأن تأثير المفارق متصل ، فما يتبع ذلك التأثير متصل

على أن المحرك الأول هو المفارق .

ولا يمكن غير هذا *

الفصل الثامن والعشرون

استشهاد

(١) صاحب المشائين قد شهد :

بأن محرك كل كرة ، يحرك تحريكاً غير متناه .

وأما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهى ، بحسب انفعالاتها عن العقل ، فليس بإلزام على الشيخ ، لأنه عيّن ما صرح به ، لكنه لا يتصور فيما لا تستمر انفعالاته وأفعاله .

(١) أقول : فيه بيان لكيفية صدور الأحوال المتجددة فى النفس الفلكية؛ عن العقل ، وصدور الحركات بحسبها عن النفس .

وهو غنى عن الشرح .

(١) أقول : قد مر فى بيان كثرة العقول أن قوماً من المشائين ظنوا .

أن المتشبه به فى جميع السماويات واحد ؛

وأنه غير متناهى القوة .

وأنه لا يكون بقوة جسمانية .

فغفل عنه كثير من أصحابه ، حتى ظنوا : أن المحركات بعد الأول قد تتحرك بالعرض لأنها فى أجسام .

والعجب أنهم جعلوا لها تصورات عقلية ، ولم يحضرهم أن التصور العقلى غير ممكن :

لجسم .

وأن المعلم الأول قد حكم فى موضع بوحدته .

وفى موضع آخر بكثرته .

وذكرنا وجه كل واحد من قوليه .

فذلك القوم زعموا : أن المحركات السماوية هى نفوسها المنطبعة فى أجسامها .

ولزمهم القول بتحركها بالعرض ، لأن الحال فى المتحرك بالذات ، يتحرك بالعرض .

والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك ، إلى محرك آخر ، ولا يتسلسل ، بل يجب أن ينتهى إلى محرك غير متحرك ، من حيث هو محرك .

قالوا : فذلك المحرك الذى لا يتحرك ، من حيث هو محرك ، هو العلة الأولى ، أو العقل الأول .

وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين ، متحرك :

إما بالذات .

وإما بالعرض .

وذلك غير واجب ؛ لأنه يجوز :

أن يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك .

ويكون متحركاً من جهة أخرى ، مثلا من جهة كونه حالا فى مادة .

ولا لقوة جسم .
فهو غير ممكن :
لما يتحرك بذاته .
أو يتحرك بالعرض : أى بسبب متحرك بذاته .
وأنت إن حققت لم تستجز أن تقول : إن النفس الناطقة التى لنا ، متحركة بالعرض ، إلا بالمجاز ؛ وذلك لأن الحركة بالعرض ،

وهذا هو الذى حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة فى مواد الأفلاك دون النفوس المفارقة والعقول .

فرد الشيخ عليهم فى هذا الفصل بشيئين :
أحدهما : قول المعلم الأول ؛ فإنهم يدعون ملازمة مذهبه ، وذلك أنه صرح :
بأن محرك كل كرة ، يحركها تحريكاً غير متناه .
وبأن التحريك غير المتناهى لا يكون بقوة جسمانية .
وهذان القولان ينتجان :
أن كل محرك كرة ، جوهر مفارق .
لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جميع القولين ، وإنتاجهما .
والثانى : اعترافهم بأن للنفوس السماوية تصورات عقلية ، هى مبادئ تشوقاتها .
وتقرير ذلك :
أن التصور العقلى لا يمكن أن يكون :
لجسم .
أو قوة جسم .
لما مر فى النمط الثالث .
وكل متحرك :
بالذات .

هى أن يكون الشىء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ، ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه ، الذى هو منطبع فيه *

أو بالعرض .

فهو جسم ، أو قوة جسم .

فإذن التصور العقلى لا يمكن أن يكون لما يتحرك .

بالذات .

أو بالعرض .

لكن للمحركات السماوية ، تصورات عقلية بزعمهم .

فإذن هى عقول مفارقة غير متحركة :

بالذات .

ولا بالعرض .

ثم إن الشيخ أزال وهم من يظن أن النفوس الناطقة متحركة بالعرض ، ويشبه النفوس الفلكية بها ، ببيان معنى الحركة بالعرض . ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقه .

وجميع ذلك ظاهر .

واعلم أن المحصلين من المشائين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه القوم المذكورون ، وإنما يذهب إليه قوم منهم ، لا مزيد تحصيل لهم .

يدل على ذلك قول الشيخ ؛ فى كتابه الموسوم بـ« المبدأ والمعاد » ، فإنه قال بهذه العبارة :

[والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة ، على ما كان ظاهر فى زمانه ؛ ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة] .

والإسكندر يصرح ويقول ، فى رسالته التى فى المبادئ :

[إن محرك جملة السماء واحد ، لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً . وإن لكل كرة محركاً ، ومعشوقاً ، يخصانها] .

وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه :

[إن الأشبه والأحق ، وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك ، على أن فيه وجود مبدأ حركة خاصة له ، على أنه معشوق مفارق] .

الفصل التاسع والعشرون

إشارة

(١) الأوَّل ليس فيه حيثيتان لوحدانيته .

فيلزم – كما علمت – أَن لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط ،

اللهم إلا بالتوسط .

وكل جسم – كما علمت – مركب من هيولى وصورة .

---

(١) أقول : يريد بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسماً ، بل هو عقل مجرد .

قال الفاضل الشارح :

[هذا الفصل يشتمل مع الذى يليه على بيان الطريقة الثالثة لإثبات العقول]

وتقرير : ما فى هذا الفصل :

أن المبدأ الأول ليس فيه كثرة لوحدانيته ، كما بين فى النمط الرابع .

فيلزم – كما علمت فى النمط الخامس – أن لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط ، إلا بالتوسيط .

وكل جسم – كما علمت فى النمط الأول – مركب من هيولى وصورة :

فيتضح لك أن المبدأ الأول لوجود الجسم .

يكون مؤلفاً من شيئين .

أو يكون وجود الجسم عن مبدإ فيه حيثيتان ، ليصح أن تصدر عنه الهيولى والصورة معاً ، لأنك علمت – فى النمط الأول أيضاً – أنه ليس ولا واحد منهما علة ، ولا واسطة علة ، للأخرى ؛ بل يحتاجان معاً إلى علة توجد كل واحدة منهما ، فإن إيجاد المركب مسبوق بإيجاد أجزائه .

أو توجدهما معاً .

ولا يجوز أن تكون علتهما القريبة ، شيئاً غير منقسم :

فيتضح لك أن المبدأ الأقرب لوجوده : عن اثنين .

أو عن مبدأ فيه حيثيتان ، ليصح أن يكون عنه اثنان معاً .

لأنك علمت أنه ليس ولا واحدة ، من الهيولى والصورة ، علة للأخرى بالإطلاق ، ولا واسطة بالإطلاق .

بل تحتاجان إلى ما هو علة لكل واحدة منهما ، أولهما معاً .

ولا يكونان معاً عن ما لا ينقسم ، بغير توسط :

فالمعلول الأول عقل غير جسم .

وأنت ، قد صح لك وجود عدة عقول متباينة .

ولا شك أن هذا المبدَع الأول في سلسلتها ، أو في حيزها العقلي*

فإذن المعلول الأول جوهر ، بسيط ، ليس بجسم ، ولا جزء جسم ، ولا بنفس يتعلق بجسم ، بل هو عقل محض .

وأنت ، قد صح لك في هذا النمط ، وجود عدة عقول متباينة الذوات ، هي مبادئ تحريكات الأفلاك .

ولا شك أن هذا المبدَع الأول في سلسلتها ، أي هو أيضاً محرك لفلك هو أول الأفلاك .

أو في حيزها العقلي ، إن لم يكن محركاً لفلك ، أي يكون مشاركاً لها في التجرد ، والبراءة عن القوة .

الفصل الثلاثون

تنبيه

(١) قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية ، أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد .

---

(١) أقول : هذا الفصل مشتمل على أربعة مطالب، أكثرها مما مر بيانه ، ولذلك وسمه بالتنبيه ، وإنما جمعها ههنا تنبيهاً وتذكيراً على كثرة العقول .

فالأول : هو معرفة كثرة الأجرام العالية .

والثانى : معرفة كثرة محركاتها ، أعنى نفوسها .

والثالث : معرفة كثرة متشوقاتها ، أعنى عقولها .

والرابع : معرفة اختلافاتها الذاتية ، بعد اشتراكها فى بعض الأمور .

وفى آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ، ووعد ببيان ذلك .

أما المطلوب الأول : فالنظر فيه من العلوم الرياضية ، ولذلك قال فيه :

[يمكنك أن تعلم] .

ولم يشتغل ببيانه ، وإن أورد حاصل أنظار أهل تلك العلوم فيه إجمالا .

فأقول : الأجرام العالية ، تنقسم :

إلى كواكب .

وإلى أفلاك .

أما الكواكب فتنقسم :

إلى سيارات .

وإلى ثوابت .

والسيارات سبعة .

والثوابت أكثر من أن تحصى .

وقد رصد منها ألف ، ونيف ، وعشرون كوكباً .

. . . .

والطريق :

إلى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير .

وإلى معرفة سيرها وإثباتها هو الرصد .

وأما الأفلاك فكثيرة ، والطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد ، بعد تمهيد الأصول الحكيمة ، وهى :

إسناد كل حركة إلى جسم يتحرك بها بالذات ، ويتحرك ما يحتوى عليه ، بالعرض.

ووجوب الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة البسيطة .

ووجوب التشابه فيها .

وامتناع الخرق والالتئام على أجرامها .

وقد اختلف أهل العلم فى عددها اختلافاً لا يرجى زواله ، بعد أن قسموها :

إلى ، كلية يظهر منها حركة واحدة :

إما بسيطة .

وإما مركبة .

وإلى جزئية ، تنفصل الكلية إليها .

فالقدماء أثبتوا ثمانية أفلاك كلية ، يحيط بعضها بعض ، بحيث يماس مقعر العالى ، محدب السافل .

ويكون مراكزُ الجميع مركزَ الأرض .

واحد منها وهو المحيط بالكل ، فلك الثوابت ، فإنه مما لا بد منه ، وإن كان كون الثوابت على أفلاك كثيرة ، ممكناً .

وهذا الفلك هو أيضاً فلك البروج .

وسبعة للسيارات السبعة ، على النضد المشهور ، وإن كان فيه أيضاً خلاف .

والمتأخرون زادوا فلكاً آخر ، غير مكوكب ، يحرك الكل بالحركة اليومية ، وجعلوه محيطاً بالكل .

ثم إن الفريقين جعلوا الفلك الكلى ، لكل كوكب منفصلاً إلى أجسام كثيرة

. . . .

يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب ، طولاً وعرضاً واستقامة ، ورجعة ، وسرعة ، وبطئاً ، وبعداً ، وقرباً ، من الأرض .

فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الأجسام أشكالاً غير الكرة . كالقائلين بالمنشورات ، والحلق ، والدفوف ، وأمثالها. وجعلوها منضودة ، فى جو مشتمل عليها ، هو ثخن فلكه الكلى .

ومنهم من جعلها فى حركاتها أيضاً مختلفة ،كالقائلين باسترخاء أوتارها ، عند الرجوع ، وما يقابله عند الاستقامة .

وكالقائلين بإقبال الفلك ، وإدباره ، من غير استناد ذلك إلى حركة بسيطة متشابهة .
هذا كله مع اختلافهم فى أعدادها .

وأما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية ، فقداختلفوا أيضاً فى أعدادها ، بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً ، وحركة .

والمعلم الأول ذكر أن عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه .

والمتأخرون المقتفون لأرصاد بطليموس الفاضل ، أثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج ، مركزه مركز العالم ، يماس بمحدبه مقعر ما فوقه ، وبمقعره محدب ما تحته ، وهو فلكه الكلى المشتمل على سائر أفلاكه ، إلا القمر ، فإن ممثله المسمى بفلك جو زهر ، يحيط بفلك آخر له ، يسمى المائل ، وهو الذى يشتمل على سائر أفلاكه .

وفلكاً خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل ، أو المائل ، يماس محدباهما ، ومقعراهما على نقطتين ، يسمى الأبعد عن الأرض أوجاً ، والأقرب منها حضيضاً .

وفلكاً آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالأرض ، وهو فى ثخن خارج المركز ، يماس محدبه سطحيه ، على نقطتين ، تسمى أبعدهما عن الأرض ذروة ، وأقربهما حضيضاً ، ما خلا الشمس فإنها تكتفى بأحد الفلكين ، أعنى خارج المركز ، أو التدوير ، من غير رجحان لأحدهما على الآخر ، بالقياس إلى حركاتها .

إلا أن بطليموس رأى إثبات الخارج لها ، أولى ، لكونه أبسط .

. . . .

والكواكب الستة مركوزة فى تدويرها ؛ بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة . والشمس مركوزة فى خارج المركز .

وزادوا العطارد فلكاً آخر خارج المركز أيضاً ، فله فلكان خارجا المركز ، يشتمل الممثل على أحدهما ، اشتمال سائر الممثلات على أمثاله ، وهو المسمى بالمدبر .

ويشتمل المدبر على الثانى اشتمال الممثل عليه ، وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير ؛ إذ هو المشتمل عليه ، فتكون جميع أفلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ، ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين .

عشرة منها موافقة المركز ، لمركز الأرض .

وثمانية خارجة المراكز عنه .

وستة أفلاك تداوير .

يتحرك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة .

ويتحرك ما دونه بحركته .

ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة .

ويتحرك ما دونه بها .

ولكل فلك من الباقية حركة خاصة ، إلا الممثلات الستة التى فوق القمر ؛ فإنها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين .

فتنتظم الرجعة والاستقامة ، والسرعة والبطء ، والقرب والبعد ، بحركات الأفلاك الخارجة المراكز ، والتداوير .

وتتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور فى كتب الهيأة .

وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة ، وبعض اختلافات الخمسة والقمر ، والحركة المقتضية لتناقض البعد ، بين قطبى الفلكين العظيمين — على ما يظن ، إن ثبت وجود ذلك التناقض — حقيقة محتاجة إلى إثبات أجرام تتحرك بها .

وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين إلى عدد من الأفلاك ينبغى أن تنسب

(٢) ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها :
كان فلكاً محيطاً بالأرض .

موافق المركز .

أو خارج المركز .

مضافاً إلى ما سبق ، لأجل هذه الحركات ، إلا أن الآراء لم تتفق بعد على ذلك، اتفاقها على ما سبق ذكره .

فهذا هو القول المجمل فى عدد الأفلاك .

(٢) أقول : وهذا هو المطلوب الثانى :

وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الأفلاك .

وهو بحث حكمى والملك قال : [ويلزمك على أصولك] .

واعلم أنهم اختلفوا أيضاً فى محركات الأفلاك الجزئية والكواكب السبعة .

فذهب فريق إلى أن كل كوكب منها ينزل مع أفلاكه منزلة حيوان واحد ، ذى نفس واحدة ، تتعلق بالكواكب أول تعلقها وبأفلاكها بواسطة الكواكب بعد ذلك ، كما تتعلق نفس الحيوان ، بقلبه أولاً .

وبأعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه .

فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذى هو كالقلب فى أفلاكه التى هى كالجوارح والأعضاء الباقية ، بعد ذلك .

وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعاً :

اثنتان للفلكين العظيمين .

وسبع للسيارات وأفلاكها .

وذهب الباقون إلى أن كل فلك من الأفلاك المذكورة ذو نفس محركة إياه، وكذلك كل كوكب .

وقد أثبتوا للكواكب أيضاً حركات وضعية على أنفسها، كما أثبتوا لأفلاكها : فإن

أو فلكاً غير محيط. مثل التدويرات .

أو كوكباً .

حكمها فى وجوب إخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل واحد .

وهذا شىء غير محسوس ، فيما فوق القمر .

أما القمر فإن لم يكن محوه :

خيالا يتراءى فيه بالانعكاس ، كما ترى من الهالات ، وقوس قزح .

أو أجساماً موجودة ، واقعة بحذائه .

بل كان شيئاً موجوداً فيه ، ثابتاً فى جميع الأوقات ،على حالة واحدة، لم يكن له حركة استدارة .

لكن الحكم القطعى فيه مشكل، وإلا ظهر أنه لا يكون شيئاً موجوداً فيه ، لوجوب بساطته ، وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعى .

فعدد النفوس المحركة على هذا الرأى ، عدد الأفلاك والكواكب جميعاً .

والشيخ : حكم بذلك فى الكتاب بقوله :

[إن لكل جسم منها : فلكاً كان ، أو كوكباً، شيئاً هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه ، لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكوكب] .

ويؤكده ما ذكرناه قبل، من وجوب كون الأفلاك الخارجة المراكز ، والتداوير ، والكواكب مختصة فى الإبداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات .

ثم إن الشيخ نفى الوهم المذهوب إليه عند العوام ، وهو أن الكواكب تتحرك فى الأفلاك ، تحرك الحيتان فى المياه ، فإن القول بتكثر الحركات، المقتضى لتكثر المحركات ، مبنى عليه ، وإنما نفاه بشيئين :

أحدهما : البرهان الكلى المتقدم :

وهو امتناع الخرق والالتئام على الأجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع .

وإليه أشار بقوله :

[وإن الكواكب تنتقل حول الأرض . . .

إلى قوله : لا بأن تنخرق لها أجرام الأفلاك]

شيئاً هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه ، لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكواكب .

والثانى : برهان حدسى .

وهو أن الرصد والاعتبار ، يدلان: على موافاة مركز تدوير القمر ، أوْجَه : فى كل دورة مرتين .

وهما عند كونه فى الاجتماع والاستقبال .

وحضيضه أيضاً مرتين :

هما عند كونه فى تربيعى الشمس .

وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد أوجه فى كل دورة مرتين :

إحداهما : عند كونه فى تاريخنا هذا فى أول العقرب . بالتقريب .

والثانى : عند كونه فى أول الثور :

إلا أن أوجه العقربىّ يكون أبعد عن الأرض ، من أوجه الثورى .

بخلاف القمر ؛ فإن أوجيه متساويان ، وموافاته حضيضه أيضاً مرتين على التساوى ، وهما عند كونه فى أول برجى السرطان والحوت .

فإذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة ، بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل بحركته وحده . لم يعرض ذلك كذلك .

والوجه فى القمر هو أن حامل التدوير، يتحرك إلى توالى البروج كل يوم أربعة وعشرين جزءاً ، وكسر جزء ، من ثلثمائة وستين جزءاً من المحيط، ويحمل التدوير معه . والمائل يتحرك بحركته ، وحركة الممثل جميعاً ، إلى خلاف التوالى ، أحد عشر جزءاً ، وكسراً ، ويحمل الحامل معه، فيذهب أقلهما بمثل أكبرهما قصاصاً ، لاختلاف الجهتين . وتبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الأول ، ثلاثة عشر جزءاً ، وكسراً .

والتقدير الإلهى قد اقتضى أن يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس فى أوج الحامل ، فإذا تحرك الفلكان فى موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين ، صار الأوج مما يلى أحد جانبى الشمس على بعد أحد عشر جزءاً ، وكسر ، من ذلك الموضع ؛ ومركز التدوير مما يلى الجانب الآخر ، على بعد ثلاثة عشر جزءاً منه ، وتحركت الشمس بحركتها الخاصة

وأن الكواكب تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التى هى مركوزة فيها ، لا بأن تنخرق لها أجرام الأفلاك .

بها ، قريباً من جزء ، إلى الجهة التى تلى المركز منه أيضاً ، وكانت الشمس متوسطة بين الأوج ، ومركز التدوير على بعدين متساويين ، كل واحد منهما اثنى عشر جزءاً ، وكسراً ، ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الأوج ، ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس ، سمى بالبعد المضاعف ، وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة .

وهكذا يوماً بعد يوم ، حتى إذا صار بُعد المركز عن الشمس ربع دور ، وبُعد الأوج عنها من الجانب الآخر ، أيضاً ربعاً ، وكان بين الأوج والمركز ، نصف دور ، وافى المركز مقابلة الأوج ، أعنى الحضيض .

وإذا صار بُعد المركز عن الشمس نصف دور ، استقبله الأوج من الجانب الآخر ، وافاه فى استقبال الشمس .

وكذلك فى التربيع الآخر .

فإذن المركز يوافى الأوج فى :

الاجتماع ، والاستقبال ، والحضيض .

فى التربيعين .

وأما عطارد ، فلما كان له فلكان ، خارجا المركز ، أعنى المدبر والحامل .

وأوج المدبر يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية فى زماننا إلى أول العقرب .

وكان المدبر متحركاً بالحامل على خلاف التوالى ، قدر مسير الشمس .

والحامل متحركاً بالتدوير على التوالى ، ضعف ذلك .

وكان التقدير الإلهى ، مقتضياً أن يكون مركز التدوير فى الأوجين معاً .

وجب إذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ؛ أن يصير بعد المركز .

عن أوج الحامل ، ضعف مسير الشمس .

وعن أوج المدبر ، بعد ذهاب أقل الحركتين ، بمثله من الأكبر قصاصاً مثل مسيرها ، والبعد بين الأوجين مثله .

فيكون أوج المدبر متوسطاً بين أوج الحامل ، ومركز التدوير ، حتى إذا صار بُعد

ويزيدك فى ذلك بصيرة أنك إذا تـأملت حال القمر فى حركته المضاعفة ، وأَوْجَيْه ، وحال عطارد ، وأَوجيه ، وأنه لو كان هناك

المركز عن أوج المدبر ، نصف دورة ، استقبله أوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدبر .

ولأجل ذلك كان المركز فى هذا الأوج ، أقرب إلى الأرض مما كان فى الأوجين معاً .

ويكون أقرب ما يكون المركز من الأرض ، فى موضعين متساوِيَىْ البعد عن الأوجين المتقابلين ، ويكونان لا محالة إلى الأوج الأدنى أقرب منهما إلى الأوج الأبعد . وهما أول السرطان ، والحوت .

فإنهما على التثليث من الأوج الأبعد ، وعلى التسديس من الأوج الأدنى .

فهذه حال القمر وعطارد ، فى أوجيهما ، أى فى وصولهما إلى أوج الحامل مرتين ، فى دورة واحدة ، وذلك مما يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة إلى الأفلاك . لا إلى الكواكب أنفسها .

فإذن لا يقع خرق فى أجرام الأفلاك .

وأنكر الفاضل الشارح :

جواز كون الجسم الواحد متحركاً بحركتين مختلفتين .

قال :

[لأن الانتقال إلى جهة ، يلزم منه الحصول فى تلك الجهة .

فلو انتقل إلى جهتين ، لزم حصوله دفعة ، فى جهتين :

سواء كان الانتقال :

بالذات .

أو بالعرض .

أو بهما] .

ثم قال :

[لا يقال : إنا نرى الرحى تتحرك إلى جهة ، والنملة عليها إلى خلافها .

انخراق يوجبه جريان الكواكب ، أو جريان فلك التدوير ، لم يعرض ذلك كذلك .

لأنا نقول : لم لا يجوز أن يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى ، وللرحى وقفة حال حركة النملة ؟

وهذا وإن كان مستبعداً ؛ لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان] .

والجواب : أن الجسم الواحد لا يتحرك حركتين إلى جهتين من حيث هما حركتان ، بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما .

فإن الحركات إذا تركبت وكانت إلى جهة واحدة ، أحدثت حركة تساوى مجموعهما .

وإن كانت فى جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض ، أو سكوناً ، إن لم يكن فضل .

وإن كانت فى جهات مختلفة أحدثت حركة مركبة إلى جهة تتوسط تلك الجهات على نسبتها ؛ وذلك على قياس سائر الممتزجات .

فإذن الجسم الواحد لا يتحرك ، من حيث هو واحد ، إلا حركة واحدة ، إلى جهة واحدة ، إلا أن الحركة الواحدة :

كما تكون متشابهة .

فقد تكون مختلفة .

وكما تكون بسيطة .

فقد تكون مركبة .

وكل بسيطة متشابهة .

وكل مختلفة مركبة .

ولا ينعكسان .

والحركات المختلفة تكون بالقياس إلى محركاتها الأول بالذات ، وإلى غيرها بالعرض .

ولا يكون جميعها بالقياس إلى متحرك واحد بالذات ، بل لو كان فيها ما هى بالقياس إليه بالذات ، لكانت إحداها فقط .

وإذا ظهر ذلك ، فقد ظهر أنه لا يلزم من كون الجسم متحركاً بحركتين ، حصوله دفعة

(٣) وتعلم أنها كلها فى سبب الحركة الشوقية التشبيهية ، على قياس واحد .

وتعلم أنه ليس يجوز أن يقال ما ربما يقال : إن السافل منها معشوقه الخاص ، هو ما فوقه .

فى جهتين ، ولم يحوج ذلك إلى ارتكاب شىء مستبعد . فضلا عن محال .

(٣) أقول : وهذا هو المطلوب الثالث :

وهو معرفة كثرة العقول ؛ فإن اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مباديها المتشوقة ، كما مر .

وإنما يثبت ذلك بعد إبطال القول بأن الفلك السافل إنما يتحرك شوقاً إلى الفلك العالى ، كما مر .

والقائلون به ، يجعلون أول الأفلاك ، فلكاً ساكناً ، متشوقاً غير مشتاق ينقطع به الاشتياق .

وهذا الرأى مما مال إليه أبو البركات البغدادى . وأسنده إلى بقراط من القدماء .

وإنما عبر الشيخ عنه بقوله : [ما ربما يقال] .

إشارة إلى أنه مذهب لقوم .

ولما تقدم إبطال هذا الرأى فى الفصل الثانى عشر من هذا النمط ، لم يتعرض ههنا لذلك.

وإذا ثبت أنها إنما تتحرك شوقاً إلى متشوقاتها المجردة ، لا إلى الأجسام المحيطة بها ، فعلى القائلين بنفوس تسعة ، تكون العقول المتشوقة أيضاً تسعة ، عاشرها العقل المخصوص بالإفاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمونه بالعقل الفعال .

وعلى المذهب الذى ذهب الشيخ إليه يكون عددها ، عدد الأفلاك والكواكب ، بزيادة واحدة .

واعلم أن العدد المثبت بالدليل ، هو ما يقطع بأن العقول ليست أقل منه .

وأما كونها أكثر منه ، فمن المحتمل ؛ إذ لم يدل على امتناعها دليل .

(٤) وتعلم أنها لم تختلف أوضاعها وحركاتها ، ومواضعها ، بالطبع ، إلا بأنها ليست من طبيعة واحدة ، بل هى طبائع شتى ، وإنْ جمعها كونها بحسب القياس إلى الطبائع العنصرية ، طبيعة واحدة .

(٥) فيبقى لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سبباً قريباً للبعض فى الوجود ، أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ؟

ومن ههنا تتوقع منا بيان ذلك *

---

(٤) أقول وهذا هو المطلوب الرابع :

وهو معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائعها .

والشيخ استدل على ذلك باختلاف الأوضاع ، والأيون والحركات ، التى هى مقتضيات الطبائع ، كما تقدم بيانه .

فإذن هى مختلفة بالأنواع ، وكل نوع منها لا يوجد إلا فى شخص واحد .

ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها فى استدارة الأشكال والحركات ، وامتناع زوالها عن الأيون والأشكال .

وذلك المعنى طبيعة عامة هى مبدأ جنس يشتمل عليها ، وهى التى تسمى بالقياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة .

(٥) أقول : هذا هو الحث على تعرف المبادئ الفاعلة لهذه الأجرام : أهى أجرام مثلها ؟ أم جواهر مفارقة ؟ والوعد ببيان ذلك .

الفصل الحادى والثلاثون

هداية

(١) إذا فرضنا جسمًا يصدر عنه فعل ، فإنما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك الشخص المعين .

فلو كان جسم فلكى ، علة لجسم فلكى يحويه ، لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة ، وجدتها الإمكان .

---

(١) أقول : قال الفاضل الشارح :

[هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لإثبات العقول.
وهى أنه بين امتناع كون الأجسام والجسمانيات عللاً لشىء من الأجسام .
ويلزم منه أن تكون عللها المفارقات .
ولا يجوز أن يكون الأول تعالى علة لها ؛ لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة ، كما مر .
فإذن عللها مفارقات ، بعد الأول ، وهو العقول] .

أقول : والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الأجسام العالية علة للبعض .
ولما كانت الأجسام العالية منقسمة :
إلى حاو .
ومحوى .
وكانت علية الحاوى — على تقدير الجواز — أقرب إلى الوهم ؛ قدم بيان امتناعها .
واعلم أن البرهان قائم على امتناع :
صدور جسم عن جسم .
أو عما يحل فى جسم على الوجه العام .
على ما سيأتى :

وأما الوجود والوجوب ، فبعد وجود العلة ووجوبها .

ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء فى الحاوى ، هما معاً ، فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى ، العلة ، كان معه للمحوى إمكان ؛ لأن تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب ، على تشخص المعلول

لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو ، علة لمحويه ، طريق خاص ، وهو استلزامه لثبوت الخلاء ؛ قدم ذكر هذا الوجه ، ووسمه بالهداية ؛ فإن سلوك الطرق الخاصة أحوج إلى الهداية ، من سلوك الشوارع العامة .

وهذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدمات .

إحداها : أن الجسم لا يمكن أن يكون علة موجدة لشىء إلا بعد صيرورته شخصاً معيناً ؛ فإن الطبائع النوعية ، ما لم تكن أشخاصاً معينة ، لم توجد فى الخارج .

والثانية : أن العلة لما كانت متقدمة بالذات ، على معلولها ؛ كان وجود المعلول ووجوبه ، متأخرين عن وجود العلة .

فإن اعتبر المعلول مع وجود العلة ، كان حاله حينئذ الإمكان ؛ لأنه لم يجب بعد .
وكل ما لم يجب ، وكان من شأنه أن يجب ، فهو ممكن .

والثالثة : أن الشيئين اللذين يكونان معاً ، لا معية المصاحبة الاتفاقية ، بل معية بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر ؛ فإنهما لا يتخالفان فى الوجوب والإمكان ؛ لأن تخالفهما فى ذلك يقتضى إمكان انفكاكهما .

وتقرير الحجة : بعد تقرير هذه المقدمات ، أن يقال :
لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصاً ، لما بيناه فى المقدمة الأولى .

وحينئذ كان وجود المحوى ، إذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص ، موصوفاً بالإمكان لما بيناه فى المقدمة الثانية .

ولكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى ، بحيث لا يمكن انفكاكه عنه .

فلا يخلو :

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه .

فإذن يلزم أن يكون هو أيضاً ، مع وجود الحاوى المتشخص، ممكناً ، لما بيّناه فى المقدمة الثالثة .

لكنه فى جميع الأحوال واجب ، وإلاّ لكان الخلاء ممكناً ، لكنه ممتنع لذاته .

هذا خلف .

فإذن الحاوى ليس بعلة للمحوى .

واعلم : أن قولنا : [الخلاء ممتنع لذاته] .

ليس معناه : أن للخلاء ذاتاً ، هى المقتضية لامتناع وجوده .

بل معناه : أن تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده .

والمقارن للمحوى هو نفى ما يتصور فيه .

فإن المحوى من حيث هو ملاء ، لا يتصور إلاّ مع ذلك النفى .

وذلك النفى لا يتصور إلاّ مع تصور المحوى من حيث هو ملاء .

وإذا تحقق هذا ، سقط ما يمكن أن يتشكك به ، وهو أن يقال :

[كون عدم الخلاء واجباً لذاته ، ينافى كون ما معه — أعنى وجود المحوى — واجباً بغيره] .

وذلك ؛ لأن ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الفرض ، هو الذى يجعل المحوى ، بحيث يمكن أن يتصور معه الخلاء ، حتى يحكم بوجوب عدمه ، بالمعنى المذكور ؛ ولذلك حكم بامتناع إفادته وجود المحوى .

والحاصل : أن المحوى يكون واجباً بغيره ؛ إذا لم يكن معلولاً للحاوى .

أما مع كونه معلولاً للحاوى ، فهو ممتنع لذاته ، لا واجب بغيره .

ونعود إلى المتن ونقول :

قول الشيخ : [إذا فرضنا جسماً . . . إلى قوله : ذلك الشخص المعين] .

إشارة إلى المقدمة الأولى .

وقوله : [فلو كان جسم فلكى . . . إلى قوله وجدتها الإمكان] .

أو غير واجب مع وجوبه .

فإن كان واجباً مع وجوبه ، كان الملاءُ المحوى واجباً مع وجوبه .

متصلة ، هى أصل القياس ؛ فإن القياس استثنائى ،

وإنما أورد تاليها كليًّا ، غير مختص بهذا الموضع ، تمهيداً لإيراده مختصا ، وقصداً لمزيد الإيضاح .

وهذا التالى هو المقدمة الثانية .

وقوله : [وأما الوجود والوجوب ، فبعد وجود العلة ووجوبها] .

بيان لذلك الحكم الكلى .

وقوله : [ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء فى الحاوى هما معاً] .

استثناء للتالى ، على سبيل الإجمال . وفيه إشارة إلى المقدمة الثالثة .

ثم إنه عاد وجعل التالى متخصصاً بهذا الموضع بقوله :

[فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة ، كان معه للمحوى إمكان ؛ لأن تشخص العلة متقدم فى الوجود ، والوجوب ، على تشخص المعلول] .

ثم عاد إلى بيان استثناء التالى مفصلا فقال :

[فلا يخلو :

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه]

أى مع وجوب الحاوى .

[أو غير واجب مع وجوبه .

فإن كان واجباً مع وجوبه ، كان الملاء المحوى واجباً مع وجوبه أيضاً ؛ لما بيناه فى المقدمة الثالثة ، لكنه يجب أن يكون ممكناً معه . هذا خلف] .

[وإن كان] عدم الخلاء [غير واجب] .

مع الحاوى .

[فهو ممكن فى نفسه ، واجب بعلة] فالخلاء غير ممتنع بذاته ، بل بسبب . هذا خلف .

فإذن ليس شىء من السماويات علة للمحوى فيه .

وقد بان أنه يكون ممكناً مع وجوبه .

وإن كان غير واجب ، فهو ممكن فى نفسه ، واجب بعلة .

وذكر الفاضل الشارح [أن قوله :

« فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى . . . إلى قوله :

على تشخص المعلول » .

تكرار لما قرره أولا .

والأولى حذفه ؛ لئلايتشوش نظم الحجة ، بسببه ، والكلام ينتظم بحذفه ، وضم ما قبله لما بعده] .

وأقول : الاقتصار على ما قرره أولا ، غير كاف فى هذا الموضع ؛ لأنه لم يقرر هناك إلا كون المعلول ممكناً مع العلة واجباً بعده .

فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول ؛ فإن المحوى ما لم يتحدد بالحاوى المتشخص مكانه ، لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه .

ثم لو قُدِّر أنه أفاد ذلك ، لصار البرهان حينئذ مقتضياً لامتناع استناد شىء من الأجسام إلى علة أصلا ؛ لأنه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا .

فإذن الواجب أن يقيد :

العلة بكونها جسماً متشخصاً حاوياً .

والمعلول بكونه محويًّا .

ليستقيم البرهان .

فإن تأخُّر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتاً للخلاء الممتنع بذاته .

وإذا تقرر هذا فأقول :

إن رام أحدٌ نظم ما ورد فى المتن ، فالأصوب أن يقدم قوله :

[فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى . . . إلى قوله : على تشخص المعلول] .

على قوله : [ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء فى الحاوى . هما معاً] .

ثم يضم هذا إلى قوله :

فالخلاء غير ممتنع بذاته ، بل بسبب .

وقد بان أنه ممتنع بذاته .

فليس شيء من السماويات علة لما تحته ، وللمحوى فيه .

(٢) وأما أن يكون المحوى علة لما هو أشرف ، وأقوى ، وأعظم ، منه ، أعنى الحاوى ، فغيرُ مذهوب إليه بوهم ، ولا ممكن *

[فلا يخلو :

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً . . . إلى آخره] .

فإنه بذلك يصير تقرير تالى المتصلة متقدماً على تقرير الاستثناء ، ويسقط منه ما يوهم التكرار .

ولا يبعد أن الأصل قد كان هكذا ، وأن هذا التقديم والتأخير إنما وقع من غفلة النساخ . والله أعلم .

وأما اعتراض الفاضل الشارح بأن :

[الحكم بكون ما مع المتأخر متأخراً ، كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدماً .

والعقل الذى هو علة المحوى ، إنما يوجد مع الحاوى عندهم .

فتقدمه على المحوى بالذات ، يقتضى تقدم الحاوى أيضاً عليه .

ويعود المحذور] .

فغير متوجه : لدلالة المعية فى الموضعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فإن :

أحدهما : يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ، من حيث ذاتاهما .

والثانى : على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن أن ينفك أحدهما من الآخر .

كما مر فى النمط الأول :

(٢) أقول : لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوى ، علة للمحوى ؛ أشار إلى القسم الثانى ؛ وهو :

كون المحوى علة للحاوى .

الفصل الثانى والثلاثون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : هب أن علة الجسم السماوى غير جسم ، فلا بد لك من أن تقول : إنه يلزم من غير الجسم ، حاو ، ومحوى ، سواء كان عن واحد ، أو عن اثنين .

وذكر أن الوهم لا يذهب إلى هذا القسم ، ذهابه إلى القسم الأول ؛ وذلك لأن الوهم إنما يذهب إلى ما يتصور فيه مناسبة ، أو مشابهة بوجه ما للحق .

ولما كانت العلة أتم وجوداً من المعلول ، لاستغنائها عنه ، وافتقاره إليها .

وكان الحاوى :

أشرف من المحوى ، لكونه أبعد عما من شأنه أن يتغير ويفسد ، منه ؛

وأقوى وأعظم منه ، لاشتماله بحسب الصورة والمقدار ، على ما هو مثله ، مع زيادة ؛

كان إسناد العلية إلى الحاوى ، أشبه بالحق ، من إسنادها إلى المحوى .

ثم ذكر أن ذلك مع أنه غير مذهوب إليه بوهم ، ليس بممكن ، على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر .

والفاضل الشارح :

نسب قول الشيخ هذا إلى الخطابة ، ظناً منه أن مجرد التلفظ بالشرف خطابة .

وليس كذلك ؛ لأنه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف ، لكان بيانه خطابياً ؛ لكنه لم يعلل بذلك إلا كونه غير مذهوب إليه بوهم .

وأما كونه غير ممكن ، فعلل بما سيأتى.

وللمبرهن أن يستعمل كل شىء فى إثبات ما يناسبه على ما تبين فى صناعته . .

(١) أقول : تقرير الوهم أن يقال :

لو سلم لك أن علل الأجسام السماوية ، ليست بجسم ، لكنك تجعل الحاوى معلولاً لعلة متقدمة على علة وجود المحوى ، فيكون متقدماً عليه .

ولا محالة أن إمكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا
كما عرض فيما مضى ذكره ، لأنك تجعل للحاوى وجوداً عن علة ،
قبل وجود المحوى .

فاسمع واعلم أن الحاوى إنما كان وجوده يصحب إمكان
المحوى ، إذا كان علة تسبق المحوى ، فيكون للمحوى مع وجوده
إمكان ، حين يتحدد بوجوده السطح ، فلا يجب معه ما يملؤه ،
إن كان معلولا ، بل يجب بعده .

سواء جعلت الحاوي ، وعلة المحوى ، صادرين :
عن علة واحدة . أو عن اثنين .
ويلزمك على ذلك أيضاً القول بإمكان الخلاء ، مع وجود الحاوى ؛ لتقدمه ،
كما لزم على القول بكون الحاوى علة .
وعلى قول الشيخ : [سواء كان عن واحد] .
فى قوله :
[فلا بد لك من أن تقول : إنه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى، سواء كان :
عن واحد . أو عن اثنين] .
إشكال : لأن تفسير كلامه ، إن كان هكذا .
سواء كان لزوم الحاوى والمحوى ، أو لزوم علتهما .
عن واحد ، أو عن اثنين .
قيل : ولو كان الحاوى والمحوى، أو علتاهما عن واحد ، لم يكن للحاوى وجود ،
قبل المحوى .
ولا لعلة الحاوى ، قبل علة المحوى .
فلم يمكن أن يتوهم للحاوى تقدم بوجه ما .
إنما يتوهم تقدمه ههنا ، بأن يكون لعلته تقدم على علة المحوى ، وحينئذ لا تكون
العلتان : واحدة ، ولا عن واحد .

وأما إذا لم يكن علة ، بل كان مع العلة ، لم يجب أن يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذى فيه ؛ لأنه ليس هناك سبق زمانى أصلا .

وإن فسر على ما فسرناه أولا ، وهو أن يقال :

سواء كان لزوم الحاوى .

وعلة المحوى .

عن واحد أو عن اثنين . لم يكن مطابقاً للمتن .

وإن أضمر فى كون الحاوى والمحوى ، عن واحد ، أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر ، لم يكن خالياً عن تعسف ما .

وأقول فى حله :

اختلف القائلون باستناد السماويات إلى مباديها .

فقال بعضهم : إنها بأسرها تستند إلى العلة الأولى ، وإنما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التى هى شروط تتوقف تلك الصدورات عليها .

فالحاوى لكونه بحسب شرط أقدم ، يكون أعلى مرتبة من المحوى .

وقال بعضهم : إنها تستند إلى علل مختلفة المراتب ، وهى العقول .

فإذن قول الشيخ :

[سواء كان لزوم الحاوى والمحوى ، عن واحد ، أو عن اثنين] .

إن لم يكن مفسراً بشىء مما مر ، كان إشارة إلى المذهبين ؛ فإن تقدم الحاوى يمكن أن يتوهم على التقديرين .

وتقرير التنبيه : لإزالة الوهم أن يقال :

تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لإمكان الخلاء ، إنما يلزم عند كون الحاوى علة .

وذلك لا يمكن إلا تشخصه ، وتحدد مقعره الذى هو مكان المحوى ، وعدم وجوب ما يملؤه ، مع حصول ذلك التحدد ، لكون المحوى معلولاً .

أما إذا لم يكن الحاوى علة ، بل كان مع العلة على الوجه المذكور ، لم يجب تقدمه ؛ فإن ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية ، لا يكون متقدماً . اللهم إلا أن يكون التقدم زمانياً .

وأما الذاتى فإنما يكون للعلة ، لا لما ليس بعلة ، بل مع العلة .

بل نقول إن الحاوى والمحوى وجبا معاً عن شيئين *

الفصل الثالث والثلاثون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تزيد فتقول : إذا خرج عن الأصول التى تقررت ، أنه قد يوجد عن غير جسم ، حاو ، وآخرُ غير جسمٍ يوجد عنه المحوى .

فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الآخر غير الجسم ، بالذات .

ولكن المحوى معلول للآخر غير الجسم ، فإذا اعتبرت له معية

أما الذاتى فإنما يكون للعلة ، لا لما يتفق أن يكون معها .

والمراد : من التقدم الذاتى ههنا ، هو أحد قسميه الخاص بالعلل ، لا الذى يكون بالطبع ؛ لأن التقدم بالطبع متصور ههنا؛ فإن المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الإضافة ، من غير انعكاس .

والمتأخر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدم من غير انعكاس .

واعتراض الفاضل الشارح بأن :

[الحاوى وإن لم يكن علة، لكنه إن فرض متقدماً بالطبع ،عاد الإلزام ، والشيخ لم ينف هذا الاحتمال] .

ساقط بذلك .

(١) أقول : هذا الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل السابق مع زيادة بيان :

وهى أن الحاوى ، والعقل الذى هو علة المحوى ، لما صدرا معاً من علة واحدة ، فقد وجبا عنها معاً .

مع هذا الآخر ، كان ممكناً .

فيكون فى حال ما يجب الحاوى ، فالمحوى ممكن .

فجوابك : أن هذا هو المطلب الأول عند التحقيق .

وجوابه ذلك بعينه ؛ فإن المحوى إنما هو ممكن بحسب قياسه إلى الآخر الذى هو علة له .

وذلك القياس لا يفرض إمكان الخلاء بوجه ، إنما يفرضه تحدد الحاوى فى باطنه .

ثم تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى .

وليس كل ما هو بعدَ معلول ، فهو بعدُ ؛ لأن القبلية والبعدية ؛ إذا كانتا بحسب العلية والمعلولية ، فحيث لم يكن علية ولا معلولية ، لم يجب قبلية ولا بعدية .

ولما لم يجب أن يكون ما مع العلة ، علة ، لم يجب أن يكون ما مع القبل بالعلية ، قبلا ؛ اللهم إلا بالزمان*

والمحوى ليس مع وجوب أحدهما ، الذى هو علة ، واجباً ، فلا يكون مع وجوب الآخر ، الذى هو الحاوى ، أيضاً واجباً .

وحينئذ يعود المحذور .

والتنبيه للجواب هو الذى سبق مع مزيد إيضاح ، وهو غنى عن الشرح ..

الفصل الرابع والثلاثون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن الحاوى والمحوى جميعاً ، بحسب اعتبار نفسيهما ، غير واجبى الوجود ، فخلو مكانيهما غير واجب الوجود ، فاسمع .

إن هذين إذا أخذا معاً ممكنين ، لم يكن هناك تحدد لشيء ، ولا مكان ، إن لم يُملأ كان خلاء .

وإنما يعرض ما يعرض ، إذا كان محدداً ، فيلزم مع تحديده أن يكون الحد محيطاً بملاءٍ ، أو غير محيط بملاءٍ ، فيكون خلاءً *

الفصل الخامس والثلاثون

إشارة

[١] وهذا القول واحد بعينه ، سواء نسب التقدم :

إلى صورة الجسم الحاوى .

أو نفسه التى تكون كصورته .

أو إلى جملته *

---

(١) أقول : هذا الفصل واضح ، وقد مر بيان ما يناسبه فى أثناء شرح بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى .

[١] أقول : أى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم ، سواء :

الفصل السادس والثلاثون

تذنيب

(١) قد استبان أنه ليست الأَجسام السماوية عللا بعضها لبعض .

وأنت إذا فكرت مع نفسك ، علمت أن الأَجسام إنما تفعل بصورها .

جعلت العلة ؛ صورة الحاوى .

أو نفسه التى تكون مبدأ لصورته ، أو تكون هى كصورته ، أو عين صورته .

أو جعلت العلة ، جملة الحاوى ؛ فإن استلزام إمكان الخلاء حاصل مع الجميع ؛ لأن العلة ما لم يتم وجودها ، لا تكون علة .

وأى هذه الأشياء يفرض علة ، فإنه لا يتم موجوداً إلاَّ مع الجميع .

(١) أقول : لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات ، علة لما يحويه .

وكان من المستبعد أن يكون المحوى علة لحاويه .

وكان الحكم بأن الأجسام السماوية ليست عللاً بعضها لبعض .

مما تقبله الأذهان بسرعة .

جعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة .

لكن لما كان أحد الحكمين الأولين ، غير برهانى ، ختم الباب بإيراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما ، علة لجسم آخر .

وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات :

إحداها : أن الجسم إنما يفعل بصورته ؛ لأنه إنما يكون موجوداً بالفعل بصورته .

والصورة القائمة بالأجسام والتى هى كمالية لها ، إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها .

ويكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل ؛ فإن ما لا يكون موجوداً بالفعل ، لا يمكن أن يكون فاعلاً .

ولا يمكن أن يفعل بمادته ؛ لأنه يكون بها موجوداً بالقوة ، ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلاً .

والفاضل الشارح :

علل امتناع كون المادة فاعلة ، بأن المادة قابلة .

والشىء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

ثم ناقضه بأن قال :

[نص الشيخ فى « النمط السابع » على أن علم البارى بغيره ، صورة فى ذاته .

فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً] .

أقول : أما تعليله المذكور ، فباطل ؛ لأن الشىء الواحد إنما يكون قابلاً وفاعلاً معاً ، لشىء واحد .

فإن الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول .

والقابل لا يجب أن يحل فيه المقبول ، بل يمكن .

والواحد لا تكون نسبته إلى واحد آخر بالوجوب والإمكان معاً .

وأما إذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس ؛ فإنها قابلة عما فوقها ، فاعلة فيما دونها .

وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت :

فاعلة بالنسبة إلى ذلك الجسم .

وقابلة بالنسبة إلى الصورة الحالة فيها .

وهما متغايران .

فإذن التعليل بذلك باطل .

وأما قوله : [الشيخ نص على أن علمه تعالى صورة فى ذاته] .

ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم ، من هيولى أو صورة ، حتى يوجدهما ، أولاً فيوجد بهما الجسم .

فإن كان على ما ذكره ، كان للشيخ أن يقول :

اعتبار كونه عاقلاً للأشياء ، غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً ، يصح أن تقارنه صور المعقولات .

وإن كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً .

فهو بالاعتبار الأول فاعل تلك الصور .

وبالاعتبار الثانى قابلها .

على أن الحق فى ذلك سنذكره فى موضعه .

المقدمة الثانية :

أن الأفعال الصادرة عن صور الأجسام ، إنما تصدر عنها بمشاركة الوضع ؛ وذلك لأن الصور صنفان :

صور تقوم بمواد الأجسام ، كالصورة الجسمية والنوعية وهى كما أن قوامها بمواد تلك الأجسام ، فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها ، يصدر بوساطة تلك المواد ، فيكون بمشاركة من الوضع .

ولذلك فإن النار لا تسخن أى شيء اتفق ، بل ما كان ملاقياً لجرمها ، أو كان من جسمها بحال .

والشمس لا تضيء كل شيء ، بل ما كان مقابلاً لجرمها .

وصور قوامها بذاتها ، لا بمواد الأجسام ، كالأنفس المفارقة بذواتها دون أفعالها .

لكن النفس إنما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها من حيث هى نفس ، إنما يكون بذلك الجسم ، وفيه ؛ وإلا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً ، لذلك الجسم ، وحينئذ لم تكن نفساً لذلك الجسم .

هذا خلف .

فقد ظهر أن الصور إنما تفعل بمشاركة الوضع .

فإذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات الأجسام ، ولا لصورها .

المقدمة الثالثة : أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلاً لما لا وضع له ، وإلا لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع .

هذا خلف .

المقدمة الرابعة : أن علة الجسم تكون أولاً علة لجزئه ، أعنى مادته وصوته .

وهذا قد تقرر فيما مضى .

وبعد تقرير المقدمات نعود إلى المتن ونقول :

قوله : [الأجسام إنما تفعل بصورها] .

إشارة إلى المقدمة الأولى .

وقوله : [والصور القائمة بالأجسام والتى هى كمالية لها] .

يعنى النفوس [إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها] .

إشارة إلى المقدمة الثانية .

وقوله : [ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم ، من هيولى أو صورة] .

إشارة إلى المقدمة الثالثة .

وقوله : [حتى يوجدهما أولاً ، فيوجد بهما الجسم] .

إشارة إلى المقدمة الرابعة .

وقوله : [فإذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات الأجسام ، ولا لصورها] .

نتيجة .

وهناك يتبين امتناع صدور الأجسام عنها ، ويتم البرهان .

وقوله : [بل لعلها تكون معدة لأجسام أخر ، لصور ما يتجدد عليها ، أو أعراض] .

إشارة إلى كيفية تأثير الصور فى الأجسام الأخر ، وذلك بأن :

تجعل موادها معدة لقبول صورة ، تفيض عليها من مفيض الصور :

كالنار التى تجعل مادة ما يجاورها — بالتسخين — معدة لقبول صورة هوائية ، تتجدد على تلك المادة .

بل لعلها تكون معدة لأجسام أخر ، لصور ما يتجدد عليها أو أعراض *

الفصل السابع والثلاثون

هداية وتحصيل

(١) فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب الوجود إلا واحدًا فقط ، لا يشارك شيئاً آخر فى جنس ولا نوع .

فتكون هذه الكثرة من الجواهر غير الجسمانية معلولة .

أو تجعلها معدة لقبول أعراض ؛ فإن بعض الأعراض أيضاً يفيض على الأجسام من علل مفارقة ، عند صيرورة تلك الأجسام مستعدة لقبولها .

ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن أنه علة لها .

وذلك كالشمس التى تعد الأجسام للتسخن وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها .

وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على إثبات العقول .

(١) أقول : قد ثبت بالطرق الأربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة :

وقد ثبت فيما مر أن واجب الوجود واحد .

وأن واجب الوجود غير مقول على كثرة ، قول الأجناس ، أو الأنواع .

فإذن هذه الجواهر ممكنة الوجود ، لذواتها ، معلولة للأول .

فهذه فائدة ، لأجلها وسم الفصل بالهداية .

ثم إنه شرع فى بيان مراتب الموجودات ، ومهد لذلك أصولا .

فذكر أنه قد ثبت :

من استناد السماويات إلى علل غير جسمانية .

وقد علمت أيضاً أن الأجسام السماوية ، معلولة لعلل غير جسمانية ، فتكون هى من هذه الكثرة .

وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدَاً لاثنين معاً ، إلا بتوسط أحدهما ، ولا مبدَاً للجسم إلا بتوسط .

فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرًا من هذه الجواهر العقلية ، وواحدًا .

وأن تكون الجواهر العقلية الأخر بتوسط ذلك الواحد.

والسماويات بتوسط العقليات *

الفصل الثامن والثلاثون

زيادة تحصيل

(١) وليس يجوز أن تترتب العقليات ترتبها ، ويلزم الجسم السماوى عن آخرها ؛ لأن لكل جسم سماوى مبداً عقليًا ؛ إذ

ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ ، إلا لواحد .

ومن امتناع كون ذلك الواحد جسماً ، أو جسمانيًا ، أو نفساً . . .

أحكام ثلاثة :

أحدها : أن المعلول الأول واحد من هذه الجواهر .

والثانى : أن باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد .

والثالث : أن السماويات صادرة من هذه الجواهر .

ولأجل هذه الفوائد ، وسم الفصل أيضاً « بالتحصيل » .

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر .

ليس الجرم السماوى بتوسط جرم سماوى .

فيجب أن تكون الأجرام السماوية تبتدئ فى الوجود مع استمرار باق فى الجواهر العقلية ، من حيث لزوم وجودها نازلة فى استفادة الوجود ، مع نزول السماويات *

وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الأول ، مع صدور السماويات.

وإن كانت السماويات مبتدئة بعدها .

وذلك لأن العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة إلى علة ؛ لأنها لا يمكن أن تستند إلى غير العقول .

فإذن العقول نازلة فى استفادة الوجود معها ، إلى عقل الفلك الأخير .

واعلم أن الشيخ لم يجزم :

بكون العقل الأول علة للفلك الأول .

ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير .

ولا بوجوب تواليها فى علية الأفلاك المتوالية .

ولا بمساواة العقول للأفلاك فى العدد .

بل جزم بكونها مستمرة مع الأفلاك .

وبأنها لا تكون أقل عدداً من الأفلاك .

فإن الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا تصل إليه العقول البشرية . ويظهر من ذلك أن اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ :

بتجويز ما لم يجزم هو به .

سخيف .

الفصل التاسع والثلاثون

زيادة تحصيل

(١) فمن الضرورى إذن أن يكون جوهر عقلى ، يلزم عنه :

جوهر عقلى .

وجرم سماوى .

ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد ، من حيثيتين .

---

(١) أقول : أراد أن يبين كيفية صدور كثرة عن المبدأ الأول .

فبدأ بالإشارة إلى أول كثرة وجب صدورها عنه .

وهو جوهر عقلى ، وجرم سماوى ، معاً ،

وذلك لأن وجوب صدور الأجرام السماوية عن الجواهر العقلية ، مع استمرار وجود الجواهر العقلية ، يقتضى بالضرورة :

صدور جرم سماوى .

وجوهر عقلى ،

معاً عن جوهر واحد عقلى .

ولكن القول بصدور شيئين عن شىء واحد ، يناقض القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فى بادئ الرأى .

بل القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، يقتضى ، إذا فهم على الإطلاق ، الذى يقتضيه مجرد هذه العبارة ، أن يكون الصادر عن المبدأ الأول شيئاً واحداً ، وعن ذلك الواحد ، واحد آخر ، وهلم جرًّا .

حتى لا يمكن أن يوجد شيئان ليس أحدهما فى سلسلة الترتيب علة للآخر ،

إما على الولاء .

أو بتوسط الغير من العلل .

وهذا ظاهر الفساد ، فإن وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة .

لكن المراد منه أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، إذا كانت جهة الصدور واحدة ،

وتكثُّرُ الاعتبارات والجهات ممتنع فى المبدإ الأَّول ؛ لأَّنه واحد من كل جهة ، متعال عن أَّن يشتمل على حيثيات مختلفة ، واعتبارات متكثرة ، كما مر .

أما إذ تكثرت جهاته واعتباراته ، فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة ؛ ولذلك حكم بصدور أعراض كثيرة من مقولات مختلفة ، عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة ، لكثرة جهاتها ، واعتباراتها ، المنسوبة إلى تلك الأعراض .

وإلى هذا المعنى ، أشار الشيخ بقوله :

[ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد .

من حيثيتين .

وتكثر الاعتبارات والجهات ، ممتنع فى المبدأ الأول ؛

لأنه واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات ، مختلفة ، واعتبارات متكثرة ، كما مر .

وغير ممتنع فى معلولاته .

فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد ،

وأمكن أن يصدر عنه معلولاته] .

فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول ، ووجوب استنادها إلى غيره بالإجمال :

وبقى بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد فى المعلولات بالتفصيل . ونقدم له مقدمة فنقول :

إذا فرضنا مبدأ أول ، وليكن (ا) .

وصدر عنه شى واحد ، وليكن (ب) .

فهو فى أولى مراتب معلولاته .

ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شيء وليكن (ح) .

وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) .

فيصير فى ثانية المراتب شيئان لا تقدم لأحدهما على الآخر .

وإن جوزنا أن يصدر عن (ب) بالنظر إلى (ا) شيء آخر ، صار فى ثانية المراتب ثلاثة أشياء .

وغير ممتنع فى معلولاته .

فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد .

ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (حـ) وحده ، شىء .

وبتوسط (د) وحده ثان .

وبتوسط (حـ د) معاً ، ثالث .

وبتوسط (ب حـ) رابع .

وبتوسط (ب د) معاً خامس .

وبتوسط (ب حـ د) سادس .

وعن (ب) :

بتوسط (حـ) سابع .

وبتوسط (د) ثامن .

و بتوسط (حـ د) معاً تاسع .

وعن (حـ) وحده عاشر .

وعن (د) وحده حادى عشر .

وعن (حـ د) معاً ثانى عشر .

وتكون هذه كلها فى ثالثة المراتب .

ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شىء، واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات التى تكون فوق واحدة ، حـ ار ما فى هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة .

ثم إذا جاوزنا هذه المراتب ، جاز وجود كثرة لا يحصى عددها ، فى مرتبة واحدة ، إلى ما لا نهاية له .

فهكذا يمكن أن تصدر أشياء كثيرة ، فى مرتبة واحدة ، عن مبدأ واحد .

وإذا ثبت هذا فنقول :

إذا صدر عن المبدأ الأول شىء ، كان لذلك الشىء هوية مغايرة للأول بالضرورة .

ومفهوم كونه صادراً عن الأول ، غير مفهوم كونه ذا هوية ما .

فإذن : ههنا أمران معقولان :

أحدهما : الأمر الصادر عن الأول ، وهو المسمى بالوجود .

وأمكن أن تصدر عنه معلولاته .

ولا حيثيتي اختلاف هناك إلا ما كان لكل شيء منها :

والثانى : هو الهوية اللازمة لذلك الوجود ، وهو المسمى بالماهية .

فهى من حيث الوجود، تابعة لذلك الوجود؛ لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً لم تكن ماهية* أصلا .

لكن من حيث العقل ، يكون الوجود تابعاً لها ، لكونه صفة لها ، ثم إذا قيست الماهية وحدها ، إلى ذلك الوجود ، عقل الإمكان .

فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها .

وإذا قيست لا وحدها ، بل بالنظر إلى المبدأ الأول ، عقل الوجوب بالغير .

فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها ، مع النظر إلى المبدأ الأول .

ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود ، بالإمكان والوجوب .

وأيضاً إذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول وحده ، قائماً بذاته ، لزمه أن يكون عاقلا لذاته .

وإذا اعتبر ذلك له مع الأول ، لزمه أن يكون عاقلا للأول .

فهذه ستة أشياء

وجود .

وهوية .

وإمكان .

ووجوب .

وتعقل للذات .

وتعقل للمبدأ .

واحد منها فى أولى المراتب ، هو الوجود .

وثلاثة فى ثانيتها ، هى :

الهوية اللازمة للوجود ، باعتبار مغايرته للأول .

والتعقل بالذات اللازمة له ، لتجرده .

والتعقل للمبدأ الذى استفاده من الأول .

أنه بذاته إمكانى الوجود .

وبالأول واجب الوجود .

واثنان فى ثالثتها ، وهما :

الإمكان .

والوجوب .

المتأخران عن الهوية ، وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود

وأما باعتبار تقدمها عليه ، فهما فى ثانية المراتب ، مع الوجود .

والتعقلان فى ثالثتها .

واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور تضمناً والتزاماً ، وإن كان المعلول الأول من هذه الجملة ، ليس بالحقيقة إلا واحداً .

والهوية والإمكان يشتركان فى أنهما حال ذلك المعلول فى ذاته ، من حيث كونه بالقوة .

والوجود والتعقل بالذات يشتركان فى أنهما حاله فى ذاته ، من حيث كونه بالفعل .

والوجوب والتعقل للمبدأ ، يشتركان فى أنهما حاله المستفاد من مبدئه .

فهذه الأحوال الثلاثة هى التى يعبر عنها بالتثايث : الموجود فى العقل .

والأولى والثانية : تشتركان فى أنهما حاله فى ذاته .

والثالثة تمتاز عنهما بأنها حاله بالقياس إلى مبدئه .

وهما المرادان من قول من ذكر التثنية .

وإذا تقرر هذا فنرجع إلى باقى شرح المتن ونقول :

قوله :

[فمن الضرورى أن يكون جوهر عقلى يلزم عنه :

جوهر عقلى .

وجرم سماوى] .

يدل على أنه لم يجزم بكون العقل الأول مصدراً للفلك الأول ؛ إذ لا سبيل إلى ذلك .

بل حكم بالإجمال بأن مصدر الفلك الأول ، جوهر عقلى :

سواء كان هو أول الجواهر .

أو غيره .

وأنه يعقل ذاته .

ويعقل الأول .

لكن إن كان أول الأفلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت ، كما ذهب إليه بعض المتقدمين ، فالأشبه أن مصدره لا يكون هو العقل الأول ؛ فإن الكثرة فيه لا تبلغ عدداً يمكن إسناد جميع الثوابت إليها ، بل هو عقل آخر . بعد العقل الأول .

وقوله :

[ولا حيثيّى اختلاف هناك ، إلا ما كان لكل شىء منها .

أنه بذاته إمكانى الوجود .

وبالأول واجب الوجود .

وأنه يعقل ذاته :

ويعقل الأول] .

إشارة إلى أن إسناد الكثرة إلى العقل الذى هو المعلول الأول لا يمكن إلا من هذا الوجه .

وإنما ذكر أربعة أمور من الستة المذكورة ، ولم يذكر :

الهوية .

والوجود .

لأن المعلول الأول عبارة عن مجموعهما معاً ، والحيثيات اللازمة له ، هى الأربعة التى ذكرها ، لا غير .

وقوله :

[فيكون بما له من عقله الأول الموجب لوجوده .

وبما له من حاله عنده .

مبدأ لشىء] .

إشارة إلى أمرين :

أحدهما : ما يفيض من الأول على معلولاته .

والثانى : ما يحصل للمعلول بالنظر إلى الأول .

وهما ما يعبر عنهما :

فيكون بما له من عقله الأولَ الموجبَ لوجوده ، وبما له من حاله عنده ، مبدأ لشيء .

وبما له من ذاته ، مبدأ لشيء آخر .

بتعقل المبدأ .

ووجوب الوجود .

اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس إلى مبدئه ، وهى أفضل حاليه المذكورتين ، التى بها صار مبدأ لعقل آخر .

وقوله :

[وبما له من ذاته :

مبدأ لشيء آخر] .

إشارة إلى حاله فى ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين ، التى بها صار مبدأ للفلك .

وقوله : [ولأنه معلول ، فلا مانع من أن يكون هو مقوماً من مختلفات] .

إشارة إلى إمكان كون المعلولات مشتملة على كثرة ؛ بخلاف الواجب ذاته .

وإنما أشار بلفظة : [هو] .

إلى العقل الأول ، مع جميع كمالاته اللازمة له ، لا إلى ما يكون منه فى أول مراتب المعلولات وحده ، وأن ذلك شيء واحد كما مر .

وقوله : [وكيف لا ، وله ماهية إمكانية ووجود من غيره ، واجب ؟] .

إشارة إلى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل .

وإنما ذكرهما ههنا ، لكونهما مقومات ، لا لوازم .

ووصفهما بالإمكان والوجوب ، تنبيهاً على استلزامهما للأوصاف المذكورة .

وقوله :

[ثم يجب أن يكون الأمر الصورى منه :

مبدأ للكائن الصورى .

والأمر الأشبه بالمادة .

مبدأ للكائن المناسب للمادة] .

ولأنه معلول ، فلا مانع من أن يكون هو مقوّماً من مختلفات.
وكيف لا ، وله ماهية إمكانية ، ووجود من غيره واجب .
ثم يجب أن يكون الأمرُ الصورى منه ، مبدأً للكائن الصورى .

أى ينبغى أن تستند عليته للعقل الذى تحته إلى حاله التى له بالقياس إلى مبدئه .
وعليته للفلك الذى تحته ، إلى حاله التى له ، فى ذاته ؛ فإن ذاته بالمادة أشبه .
وكماله الفائض عليه من مبدئه ، بالصورة أشبه .
والمعلول يشبه العلة ويناسبها .
ثم صرح عن ذلك بقوله :

[فيكون بما هو عاقل للأول ، الذى وجب به ، مبدأ لجوهر عقلى .
وبالآخر مبدأ لجوهر جسمانى] .

ثم أشار بقوله :

[ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين بهما يصير سبباً لصور ومادة جسميتين] .

إلى تفصيل حاله فى ذاته ، إلى الحالتين المذكورتين :
أعنى التى له من حيث كونه بالقوة .
والتى له من حيث كونه بالفعل .
فإنه بالأول صار مبدأ لهيولى الفلك ، التى يكون الفلك بها ، فلكاً بالقوة .
وبالثانى صار مبدأ لصورته التى يكون الفلك بها فلكاً بالفعل .
ولأجل كون الماهية والإمكان
عدميين فى ذاتيهما
وجوديين بغيرهما
كانت المادة
عدمية بانفرادها
وجودية بالصورة
. ولأجل كون الماهية :

والأَمرُ الأَشبه بالمادة ، مبدأ للكائن المناسب للمادة .

متقدمة على الوجود ، من حيث العقل .
متأخرة عنه من حيث الوجود .

كانت المادة متقدمة على الصورة ، من وجه ، ومتأخرة عنها من وجه، كما مر فى « النمط الأول » .

ولأجل كون الوجوب أقرب إلى المبدأ فى الترتيب ، كان للصورة تقدم العلية على المادة .
فهذا ما أردنا بيانه .

وإنما أطنبنا القول فيه ؛ لأن أكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا فى الأسرار الحكمية قد تحيروا فى هذه المسألة ، وأقدموا لجهلهم بها ، على تجهيل المتقدمين من الحكماء ، والتشنيع عليهم .

وقد شنع عليهم أبو البركات البغدادى بأنهم :

[نسبوا المعلولات التى فى المراتب الأخيرة ، إلى المتوسطة .
والمتوسطة إلى العالية .
والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول ، وتجعل المراتب شروطاً معدة ، لإفاضته تعالى] .

وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية .
فإن الكل متفقون على صدور الكل منه ، جل جلاله .
وأن الوجود معلول له على الإطلاق .

فإن تساهلوا فى تعاليمهم ، وأسندوا معلولا إلى ما يليه ، كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية ، والعرضية ، وإلى الشروط ، وغير ذلك ، لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه وبنوا مسائلهم عليه .

والفاضل الشارح : ممن نسب كلامهم فى هذه المسألة، إلى الوهن والركاكة ، للسبب المذكور .

وقد ذكر فى الشرح :

[أن الشيخ خبط فى هذا الكتاب، وفى سائر كتبه ، لأن كلامه مشعر

فيكون بما هو عاقل للأوَّل الذى وجب به ، مبدأ لجوهر عقلى .

تارة ، بأنه إنما يصيدر عقل وفلك ، عن العقل الأول؛ لما فيه من الإمكان والوجوب .

وتارة لأنه يعقل نفسه ، ويعقل غيره .

ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل ؛ فإن الجمجمة غير لائقة بهذا الموضع].

أقول : الشيخ لم يجعل الوجوب وحده، مصدراً لعقل آخر فى موضع من كتبه الّتى وقعت إلى ، كالشفاء ، والنجاة ، والمبدأ والمعاد، والمباحثات ، والإشارات ، وغيرها من رسائله .

بل جعل عقله الأولَ الموجبَ لوجوده ، مبدأ لعقل آخر .

ولعله ذهب فى كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل، إلى ما يخالف ذلك .

وأما جعل الإمكان ، وعقله لنفسه ، مبدأين لفلك، فعلى ما ذكره ، ولا مناقضة بينهما ، كما مر .

وأما الجمجمة التى ذكرها ، إن كانت، فهى لا تدل فى هذا الموضع على قصور ، بل لعمرى قد كفى الشيخ — بجمجمة فى موضع خرست ألسن الفصحاء فيه — فضلاً وشرفاً .

ثم إنه اشتغل ببيان أن الأمور المذكورة من الإمكان، والوجوب ، والوجود ، وغيرها ، لا تصلح للعلية فى هذا الموضع .

وكرر ما ذكره مراراً :

[من كونها أموراً عدمية، أو أموراً مشتركة متساوية فى جميع الماهيات، وما يجرى مجراه] .

والجواب : بعد ما مر من الكلام عليه ، أنها على تقدير تسليم كونها أموراً عدمية ، ليست عللاً مستقلة بأنفسها ، بل هى شروط وحيثيات، تختلف أحوال العلة الموجدة بها . والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق .

وأما كونها أموراً مشتركة على التساوى ، فليس كما ظنه، بل هى مما يقع على ما تقال عليه تلك الأمور بالتشكيك ، كما مر فى الوجود .

وبالآخر مبدأ لجوهر جسمانى .

ثم قال :

[المعلول الأول لا يجوز أن يكون متقوماً من مختلفات ، وإلا لكان الأول علة لها] .

والجواب : أن المعلول الأول :

يطلق على العقل الأول ، مع جميع كمالاته ؛ فإنه أول ماهية صدرت عن الأول بكمالاتها .

ويطلق على الصادر الأول ، من غير أن يعتبر معه شىء من لوازمه .

فعلى التقدير الأول يصح الحكم على المعلول الأول بأنه متقوم من مختلفات .

وعلى التقدير الثانى لا يصح .

فلا مناقضة بينهما .

والشيخ قد صرح بذلك فى الشفاء فى هذا الموضع ؛ فإنه قال بهذه العبارة :

[ونحن لا نمنع أن يكون عن شىء واحد ذات واحدة ، ثم يتبعها كثرة إضافية ليست فى أول وجودها داخلة فى مبدأ قوامها ، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم ، وحال ، أو صفة ، أو معلول ، ويكون ذلك أيضاً واحداً ، ثم يلزم عنه لذاته شىء ، وبمشاركة ذلك اللازم شىء ، فينبع من ذلك كثرة ، كلها تلزم ذاته] .

فيجب إذن أن تكون مثل هذه الكثرة هى العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى .

ثم قال الفاضل الشارح :

— بعد الحكم بأن المعلول الأول لا يجوز أن يكون مركباً من مقومات —

[وبه يظهر فساد قولهم : الجوهر جنس لما تحته ؛ لأن ذلك يقتضى كون المعلول الأول مركباً من جنس وفصل] .

أقول : وهذا خبط وقع منه ، لاشتباه الأجزاء الوجودية ، بما يجرى مجرى الأجزاء فى العقل .

ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين ، بهما يصير سبباً لصورة ومادة جسميتين *

ثم قال :

— بعد كلام طويل —

[ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة فى أن تكون مصدراً للمعلولات الكثيرة ، فهى حاصلة لذات الله تعالى ؛ إذا أخذت مع السلوب والإضافات الكثيرة] .

والجواب : أن السلوب والإضافات إنما تعقل بعد ثبوت الغير ، فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير ، كان دوراً] .

ثم قال :

[والشيخ لم يذكر على وجوب كون الأشبه بالصور مبدأ للكائن الصورى . والأشبه بالمادة ، مبدأ للكائن المناسب للمادة ؛ دليلاً .

والذى عول عليه فى سائر كتبه ، أن الأشرف يتبع الأشرف ، مع أنه هو الذى قال فى برهان الشفاء :

[وإذا رأيت الرجل العلمى يقول : هذا شريف ، وهذا خسيس ، فاعلم أنه يخبط .

فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية فى هذه المباحث العلمية ؟]

أقول : إذا استند مسببان ، أحدهما أتم وجوداً من الآخر ، إلى سببين كذلك .

وكان المسبب الأتم ، أتم وجوداً من المسبب الأنقص ، وجب استناده إلى السبب الأتم ؛ لأن المعلول لا يمكن أن يكون أتم وجوداً من علته .

وهذا موضع علمى ، وله نظائر كثيرة ؛ لأجلها قال الشيخ فى سائر كتبه فى هذا الموضع :

[والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة] .

ثم حكم لأجل ذلك بأن :

[الجوهر المفارق ، العقلى البرئ عن الإمكان ، لا يتبع حال علته فى ذاتها ، أعنى الطبيعة العدمية الإمكانية .

بل يتبع حال علته بالقياس إلى مبدئها ، أعنى الطبيعة الوجوبية الوجودية .

الفصل الأربعون

وهم وتنبيه

(١) وليس إذا قلنا إن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف يجب أن يصح عكسه ، حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل عقل ، يوجب وجود مختلف ، ويتسلسل إلى غير النهاية ؛ فإنك تعلم أن الموجب لا ينعكس كليًّا *

وأن الجوهر المادى يتبع الحال المناسبة له] .

على أنه ليس بمحتاج فى بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد ، إلى هذا التفصيل .

وهو لم يجزم أيضاً بذلك ، وكيف ؟ وهو معترف بالعجز عن إدراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الأمور ، كما ذكره مراراً فى كتابه .

بل إنما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد ، احتمال ذلك على سبيل الأولوية فقط .

وسائر اعتراضات الفاضل الشارح ينحل بما مر .

(١) أقول : تقرير الوهم أن يقال :

إذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة فى العقل سبباً لوجود :

عقل وفلك .

معاً ، تحت ذات العقل .

وكان كل عقل مشتملاً على مثل تلك الحيثيات.

فإذن يجب أن يكون تحت كل عقل :

عقل

وفلك

لا إلى نهاية .

والتنبيه على فساده أن يقال :

الفصل الحادى والأربعون

تذكير

(١) فالأول يبدع جوهرًا عقليًّا، هو بالحقيقة مبدَع،
وبتوسطه :
جوهرًا عقليًّا .
وجرماً سماويًّا .

إنا إذا قلنا : إن كل :
عقل .
وفلك .
يصدران معاً عن عقل .
فذلك العقل يشتمل على كثرة .
ولا يلزم من ذلك أن كل عقل يشتمل على كثرة ، حتّى يصدر عنه :
عقل
وفلك
معاً ؛ فإن الموجب لا ينعكس كلياً .
والعلة فى ذلك أن العقول ليست متفقة الأنواع ، حتّى تكون متفقة المقتضيات .
(١) أقول : لما كان الإبداع إيجاد شىء بلا توسط :
آلة
أو مادة
أو زمان
أو غير ذلك .
وكان العقل الأول ، هو الذى أوجده الأول تعالى :

وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى ، حتى تتم الأجرام السماوية ،
وينتهى إلى جوهر عقلى ، لا يلزم عنه جرم سماوى *

من غير توسط شىء آخر .
ولا شرط جودى .
ولا علمى .
كان المبدَع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط .
واعلم أن قول الشيخ :
[وبتوسطه
جوهراً عقلياً
وجرماً سماوياً]
ليس حكماً بأن المتوسط :
بين الأول .
وبين أول الأجرام السماوية .
ليس إلا عقلاً واحداً على سبيل الوجوب ، بل على سبيل الإمكان والاحتمال ، كما مر .
إذ لا دليل على ذلك .
وادعى الفاضل الشارح : [أن قول الشيخ :
« إن صدور العقل الثانى عن المبدأ الأول ، بتوسط العقل الأول »
كلام مجازى ؛ لأن المؤثر عنده فى العقل الثانى ، ليس هو المبدأ الأول بتوسط ؛ بل هو العقل الأول فقط] .
ثم إنه لم يؤيد دعواه ببينة ، بل قد كذبه .
تخصيص الشيخ العقل الأول ، بأنه المبدَع بالحقيقة .
لأن الإبداع الحقيقى ـ على ما أقر به هذا الفاضل ـ مفسر بالإيجاد من غير توسط .
فإذن لو كان موجد العقل الثانى ، هو العقل الأول ، لكان العقل الثانى أيضاً مبدَعاً بالحقيقة .
وكذلك سائر المعلولات التى لا تستند إلى شىء غير عللها القريبة .

الفصل الثانى والأربعون

إشارة

(١) فيجب أن تكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير .

ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه .

وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الأول بهذه الصفة وجه .

وهنالك يتبين أن ما توهمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ، ليس بشىء .

وباقى الفصل ظاهر .

وإنما وسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والأفلاك .

والغرض منه إعادة تصوير الجميع معاً .

(١) أقول : يريد بيان ترتيب صدور ما فى عالم الكون والفساد عن مباديها .

وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الأربعة ، فأسندها إلى العقل الأخير ، وهو العقل الذى لا يلزم عنه جرم سماوى ، وإليه تنتهى العقول ، ويعرف بالفعال .

فنقول :

لما كانت الأجسام الكائنة من هذه الهيولى ، قابلة :

لجميع أنواع التغير

والحركة

بخلاف الأجرام السماوية

لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلا محضاً ، بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من :

التغير

والحركة

لكن ليس هناك شىء يشتمل على التغير والحركة ، إلا الأجرام السماوية .

ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصورة .

فإذن وجب أن يكون للأجرام السماوية ضرب من التأثير فى تحصيل هذه الأجسام .

ولما كانت هذه الأجسام مؤلفة :

من هيولى مشتركة

وصور مشتركة

وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة فى حده .

وجب أن يكون اختلاف صورها ، مما يؤثر فيه اختلاف فى أحوال الأجرام السماوية .

وأن يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك فى أحوال الأجرام السماوية .

والأجرام السماوية تشترك فى الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة ، المسماة بالطبيعة الخامسة .

فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة ، تأثير فى وجود المادة المشتركة ، فيكون ما تختلف فيه ، مبدأ تهيئها للصور المختلفة .

ولا يمكن أن يكون ذلك كافياً فى إيجاد المادة .

أما أولا : فلأن الأجسام وتوابعها لا يمكن أن تكون عللا لمواد أجسام أخر كما مر .

وأما ثانياً : فلأن الأمور الكثيرة المشتركة فى :

النوع

أو الجنس .

لا تكون وحدها — بلا مشاركة من واحد معين — علة الذات واحدة، بل تكون بارتباط بواحد ، يردها إلى أمر واحد كما مر فى « النمط الأول » فى كون الصورة علة.

فإذن : العقل المذكور هو الذى يفيض عنه — بمعاونة الحركات السماوية — مادة فيها رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال، كما أن فى ذلك العقل رسمها على جهة الفعل .

وهذا هو المراد من قول الشيخ :

[ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه] .

ولكن لا يكفى وجود العقل ، والطبيعة المتفقة الفلكية فى استقرار لزوم المادة ، ما لم تقترن الصور ، كما مر بيانه فى « النمط الأول » .

(٢) وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف فى هيولاها ، بحسب ما يختلف من استحقاقها لها ، بحسب استعداداتها المختلفة .

فإن قيل ؛ : إنكم نفيتم إمكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر ، وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءاً من علة مادة جسم آخر .

أجبنا : بأن الطبيعة الجسمانية ليست شريكة فى إفاضة أصل وجود المادة ، بل هى مُعينة فى جعل ذلك الوجود بحيث يقبل :

التغير

والحركة

فى حده . كما مر .

(٢) أقول : لما فرغ من ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها ، اشتغل بذكر الصور ، وبيّن أنها تصدر أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف فى الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة ، الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويات وحركاتها .

وذلك بأن يكون ، إذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية :

بلا واسطة جسم عنصرى

أو بواسطة منه

فجعلها على استعداد خاص ، بعد العامّ الذى كان فى جوهرها .

فاض عن هذا المفارق صورة خاصة ، وارتسمت فى تلك المادة .

فإذن هناك مخصصات مختلفة

ومخصصات المادة معداتها .

والمعد هو الذى يحدث عنه ، فى المستعد ، أمر ما ، تصير مناسبته لذلك الأمر ، بشىء بعينه ، أولى من مناسبته لشىء آخر .

فيكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى فيه ، من واهب الصور .

(٣) ولا مبدأ لاختلافاتها إلا الأجرام السماوية بتفصيل ما يلى جهة المركز مما يلى جهة المحيط ، وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام

ولو كانت المادة على التهيؤ الأول العام لتشابهت نسبتها إلى الصور ، إلا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها .

وذلك الاختلاف أيضاً ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة ، فلا يجب أن تختص به مادة ، دون مادة ، إلا لأمر آخر يرجع إليها ، وهو الاستعداد .

فإذن لا بد فى وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة .

ومثاله : الماء ، إذا أفرط فى تسخينه ، فإن مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية ، شديدة المناسبة للصورة الهوائية .

فهذا هو الاستعداد .

فصار من حقها أن تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية عنها .

وهذا هو الاستحقاق .

(٣) أقول : يريد أن يشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة .

فذكر أن مبدأ ذلك الاختلاف هو الأجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة ، كرة ، تلى المركز مما يلى جهة المحيط ، إلى أن ينفصل حشو الفلك الأخير إلى أربع كرات مختلفة الصور .

وهذا سبب إجمالى .

وأما السبب التفصيلى ، فقد دق عن إدراك الأوهام .

واعلم أن الشيخ ذكر فى « الشفاء » :

[أن قوماً من المنتسبين إلى هذا العلم — يعنى الكندى ومن تبعه بعده — قالوا : لأن الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شىء ثابت فى حشوه .

فيلزم من محاكته له التسخن ، حتى يستحيل ناراً ، وما يبعد عنه يبقى ساكناً ، فيصير إلى التبرد والتكاثف ، حتى يصير أرضاً .

وما يلى النار منه يكون حاراً ؛ ولكنه أقل حراً من النار .

وما يلى الأرض يكون كثيفاً ، ولكنه أقل تكثفاً من الأرض .

تفاصيلها ، وإن فطنت لجملتها .

وهناك توجد صور العناصر .

وقلة الحرارة ، وقلة التكثف ، يوجبان الترطب ؛ فإن اليبوسة :

إما من الحر .

وإما من البرد .

لكن الرطب الذى يلى الأرض ، هو أبرد .

والذى يلى النار ، هو أحر .

فهذا سبب كون العناصر] .

ثم قال الشيخ :

[إن ذلك ليس بسديد عند التفتيش ؛ لأنه يقتضى أن يكون الوجود أولاً ، لجسم ليس له فى نفسه إحدى الصور المقوّمة ، غير الجسمية ، وإنما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ، ثانياً .

والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصور الجسمية التى هى الأبعاد فقط ، ما لم تقترن به صورة أخرى ؛ فإن الأبعاد تتبع فى وجودها صورة أخرى تسبق الأبعاد .

وإن شئت فتأمل :

حال التخلخل ، من الحرارة .

والتكاثف ، من البرودة .

بل الجسم لا يصير جسماً ، بحيث يتبع غيره فى الحركة ، أو يسكن ، إلا وقد تمت طبيعته .

لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها ؛ فإن الحار يستحفظ حيث الحركة .

والبارد يستحفظ حيث السكون] .

قال :

[والأشبه أن يكون الأمر على قانون آخر :

(٤) ويجب فيها :

بحسب نسبها من السماوية .

ومن أمور منبعثة من السماوية .

امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها .

وهناك تفيض :

النفوس النباتية .

وهو أن تكون هذه المادة ، التى تحدث بالشركة ، يفيض عليها من الأجرام السماوية :

إما عن أربعة أجرام .

وإما عن عدة منحصرة فى أربع جُمل :

عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط ، فإذا استعدت نالت الصور من واهبها .

أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد .

وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا] .

(٤) أقول : أراد أن يشير إلى أسباب الامتزاجات ، التى هى مبادئ التركبات .

فذكر أنها إنما تجب بشيئين :

أحدهما : نسب العناصر من السماويات .

والثانى : أمور منبعثة من السماويات .

أما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الأرض المقتضية : لإضاءة ذلك الموضع .

و — بتوسط الضوء — لتسخينه .

و — بتوسط السخونة — لتخلخل الجسم المتسخن ، أو إصعاده .

و — بسبب التخلخل أو الصعود — لإخراجه من موضعه الطبيعى .

والحيوانية .

والناطقة .

من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم .

و ــ بسبب الخروج من موضعه ــ لامتزاجه بغيره .

وأما الأمور المنبعثة من السماويات .

فكالهيئآت الفائضة على الطبائع .

والصور والنفوس ، التى بها تصدر الأفعال عنها .

فإنها أمور تنبعث عن الصور الفلكية التى هى مبادئ حركاتها ، فتصير هذه الصور بسببها فعالة .

فى موادها .

ومواد غيرها .

وإذا صارت فعالة ، صارت محركة لهذه الأجسام ، مازجة بعضها بالبعض ، كما نشاهد من القوى الغاذية .

فصارت عللاً للامتزاجات .

واعلم : أن المراد من الأمور المنبعثة عن السماوية ، ليس هو تلك الصور والنفوس أنفسها ؛ لأنها ليست منبعثة عن السماوية ، وإنما هى منبعثة عن جوهر مفارق .

بل المراد تلك الهيئآت المذكورة ، التى تعد موضوعاتها لأن تكون مبادئ أفعال تخصها .

وبعد حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة ، وتستعد بحسب قربها وبعدها ، من الاعتدال ، لقبول :

الصور المعدنية

والنفوس النباتية

والحيوانية

والناطقة

(٥) وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية ، وهى المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية ، وما يليها من الإفاضات العالية .

فتفيض تلك الصور والنفوس عليها ، من العقل الفعال ، كما مر تقريره فى « النمط الثانى » .

(٥) أقول : يشير إلى أن آخر مراتب الموجودات العقلية ، جوهر عقلى هو النفس الناطقة .

كما كان أولها جوهراً عقليًّا ، هو العقل الأول .

إلا أن ذلك الجوهر لما كان إبداعيًّا ، كان كاملاً غنيًّا ، فى أول إبداعه ، بريئاً من القوة والنقصان كل البراءة .

وهذا الجوهر ، لما كان موجوداً بوسائط كثيرة ، محدثاً بحدوث مادة ، كانت كمالاته متأخرة عن وجوده ، فكان محتاجاً إلى الاستكمال من إفاضات الجواهر العالية العقلية عليها :

بالآلات البدنية .

وبما يليها من الأجسام .

التى تعدها لقبول تلك الإفاضات .

فلما انتهى إلى آخر المراتب ، قطع الكلام فى هذا النمط .

والفاضل الشارح : أورد شكوكاً :

منها :

[أن الاستعدادات المذكورة :

إن كانت عدمية ، لم تكن أسباباً للترجيح .

وإن كانت وجودية ، فحكمهم بصدورها عن السماويات ، يقتضى اعترافهم بأن السماويات صالحة للعلية .

وحينئذ يمكن إسناد الصور إليها ، دون العقل الفعال .

وإن أبوا عن ذلك لقولهم : الصور لا تصدر عن الأجسام ، فلا كلام فى أن

إسناد جميع الكيفيات ، والقوى ، والأعراض الجسمانية إليها ممكن .

وذلك مما لا يذهبون إليه] .

والجواب : أن إسناد الأعراض إلى الأجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص . وغيره .

فما استجمع تلك الشرائط ، أسندت إليه .

وما لم يستجمعها أسندت إلى غيره .

ومنها :

[أنهم لما حكموا بصدور الصور والقوى ، عن العقل الفعال ، فقد حكموا بصدور أنواع غير محصورة عنه .

وهذا يناقض قولهم :

« الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد » .

فإن جعلوا السبب فى ذلك ، اختلاف القوابل ، فهلا أسندوا تلك الصور إلى المبدأ الأول ، وعللوا الاختلاف بالقوابل ؟]

وهذا الاعتراض قد نسبه فى بعض كتبه ، إلى « الشهرستانى » ثم أورد عنه جواباً نسبه إلى بعض الناس ، وهو أن :

[الواحد يفعل أفعالاً كثيرة عند تعدد الآلات :

كالنفس الناطقة .

أو عند تعدد القوابل :

كالعقل الفعال .

أما الأول فلما لم يجز أن يفعل :

بتوسط الآلة .

ولا المادة .

لم يمكن إسناد هذه الكثرة إليه] .

أقول : هذا الجواب ليس بمرض على أصولهم ؛ إذ لا فرق عندهم :

ما أعطيته من الأصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان *

بين المبدأ الأول .

وبين العقول المجردة .

فى نفى الفعل ، بتوسط الآلة والمادة ، عنهما .

بل إنما يجوزونه فى النفوس فقط .

والجواب الصحيح : أن يقال : صدور الأفعال التى لا تنحصر ، عن فاعل واحد ، إنما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه .

واختلاف القوابل لا يمكن أن يكون سبباً ، لكون الفاعل فى نفسه بحيث يمكن أن تصدر عنه تلك الأفعال المتكثرة ، بل إنما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الأفعال الممكنة الصدور ، لكل مادة ، وتخصيص كل مادة دون غيرها .

فإذن فاعل هذه الصور والقوى ، مشتمل على حيثيات غير منحصرة .

والأول يتعالى عن ذلك .

فإذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود ، عما يقرب من المبدأ الأول ، بحيث يمكن اشتماله على أمثال تلك الحيثيات .

ومنها :

[أن إسناد الحوادث ، إلى الأحوال السماوية الحادثة ، يقتضى إسناد تلك الأحوال إلى غيرها .

حتى تتسلسل الأسباب دفعة .

أو يستند شىء إلى ما يسبقه بالزمان ، وهما ممتنعان عندهم]

وهذا الشك مكرر ، وقد تقدم جوابه .

النمط السابع

فى التجريد*

الفصل الأول

تنبيه

(١) تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف ، حتى انتهى إلى الهيولى .

---

* أقول : يريد أن يبين فى هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانية، بعد تجردها عن الأبدان ، مع ما تقرر فيها من المعقولات .

وكيفية تقرر المعقولات فى الجواهر المجردة العاقلة إياها .

ووجوب تعقل الأول الواجب تعالى ، جميع الموجودات الكلية والجزئية ، على الوجه الأول الأشرف ، من وجوه التعقل .

وكيفية كون علمه سبباً لنظام الكل .

وكيفية وقوع الشر فى الكائنات مع تعقله إياها من حيث هى خيرات تابعة لذاته ، التى هى منبع الخير .

وما يتصل بذلك من المباحث .

وإنما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية .

(١) أقول : لما ذكر فى آخر النمط المتقدم ، مراتب الموجودات ، أراد أن يبتدئ فى هذا النمط بالإشارة إلى مبدأ الوجود ومعاده ؛ فإن الوجود بهذا الترتيب :

قد صار ذا مبدأ ، ابتدأ منه .

وذا معاد ، عاد إليه .

ثم عاد من الأخس فالأخس ، إلى الأشرف فالأشرف ، حتى بلغ النفس الناطقة ، والعقل المستفاد .

(٢) ولما كانت النفس الناطقة التي هى موضوع ما للصور

ومراتب البدء بعد المبدأ الأول ، هى : مرتبة العقول ؛ من العقل الأول إلى الأخير .

وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة ، من نفس الفلك الأعلى ، إلى نفس الفلك الأدنى .

وبعدها مرتبة الصور ، من صور الفلك الأعلى ، إلى صور العناصر .

وبعدها مرتبة الهيولات ، من هيولى الفلك الأعلى ، إلى الهيولى المشتركة العنصرية .

وبها تنتهى مراتب البدء .

وتكون بعدها مراتب الصور ، أعنى التوجه إلى الكمال ، بعد التوجه منه .

وأولها مرتبة الأجسام النوعية البسيطة ، من الفلك الأعلى إلى الأرض .

وبعدها مرتبة الصور الأولى الحادثة بعد التركيب ، كالصور المعدنية ، وغيرها ، على اختلاف مراتبها .

وبعدها مرتبة النفوس النباتية بأسرها .

وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها .

وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الإنسانية جميعها . والمرتبة الأخيرة هى مرتبة العقل المستفاد ، المشتمل على صور جميع الموجودات ، كما هى ، اشتمالا انفعاليًّا .

كما كانت العقول فى المرتبة الأولى مشتملة عليها اشتمالا فعليًّا .

فبالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدأ الذى ابتدأ منه ، وارتقى إلى ذروة الكمال ، بعد أن هبط عنه .

وظاهر أن الشرف — أعنى البراءة عن القوة — مرتب فى صنفى المراتب على التكافؤ منه من الجانبين ، إلى الهيولى التى وجودها ليس إلا كونها بالقوة ، فهى فى نهاية الخسة ، وتحاذيها فى الجانب الآخر ، العقول المجردة وما فوقها .

(٢) أقول : لما كانت النفس الناطقة واقعة فى آخر مراتب العود ، اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن .

المعقولة ، غير منطبعة فى جسم تقوم به ، بل إنما هى ذات آلة بالجسم .

فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها ، وحافظاً للعلاقة معها بالموت ، لا يضر جوهرها ، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية *

فاستدل :

بتجردها ، فى ذاتها وكمالاتها الذاتية ، عن المادة ، وما يتبعها .

وبأنها غير متعلقة الوجود بشىء غير مباديها الدائمة الوجود .

على ما تبين فى « النمط الثالث » وغيره .

على بقائها بعد الموت كذلك .

وأشار بلفظة : [لما] .

إلى ما ثبت فى « النمط الثالث » من عدم انطباع النفس فى الجسم .

وبقوله : [التى هى موضوعة ما للصور المعقولة] .

إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التى بها استدل على امتناع انطباعها فى الجسم .

وبقوله : [بل إنما هى ذات آلة بالجسم] .

إلى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها فى وجودها وكمالاتها المذكورة ، إليه .

ثم جعل قوله : [فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها] .

تالياً لما وضعه بعد لفظة : [لما] .

وأتم مقصوده بقوله : [بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية] .

وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة .

فهذا برهان لمى هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ أبو البركات البغدادى .

واعلم أن إسناد حفظ العلاقة مع الجسم ، ههنا إلى الجسم ، ليس بمناقض لإسناده

الفصل الثانى

تبصرة

(١) إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ، لم يضرها فقدان الآلات ؛ لأنها تعقل بذاتها – كما علمتَ – لا بآلتها .

ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال ألبتة ، إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة .

حفظ المزاج ، الذى هو سبب العلاقة ، فى « النمط الثالث » إلى النفس ؛ لأن النفس كما كانت حافظة لها بالذات ، فالجسم حافظ أيضاً ، ولكن بالعرض ؛ وذلك لأن إفساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة ، إنما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ؛ ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس ، إلى الجسم .

وعدم تطرق الفساد إلى الشيء ، مما من شأنه أن يتطرق منه الفساد ، حفظ ما ، لذلك الشيء ، لكنه حفظ بالعرض .

ثم إن الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل .

(١) أقول : التبصرة جعل غير البصير ، كالأعمى ، بصيراً .

والتنبيه جعل غير اليقظان ، كالنائم ، يقظانا .

فنى تسمية هذا الفصل بالتبصرة ، دون التنبيه ، تعريض بأن البحث المذكور فيه ، أوضح من الأبحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات ؛ لأن المبالغة عند حث الغافل عن إدراك الشيء الحاضر أمامه ، إنما يكون فى نسبته إلى العمى ، أكثر منها فى نسبته إلى النوم .

وأما كون هذا البحث أوضح من غيره ، فلأنه يفيد استبصار الغافل ، لذاته بذاته ،

ولكن ليس يعرض هذا الكلال .

بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية فى طريق الانحلال .

والقوة العقلية :

إما ثابتة .

وما عداه يفيد استبصاره بغيره .

فقوله :

[إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ، لم يضرها فقدان الآلات] ،

تكرار لما سلف فى الفصل المتقدم ، مع مزيد فائدة ؛ وهى أن فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال ، لا يضرها .

فى بقائها فى نفسها .

ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال .

فإن الفاعل والقابل ، لها ، موجودان معاً ، عند فقدان الآلات .

والآلات المفقودة ، ليست بالآلات لها ، بل لغيرها .

وقوله : [لأنها تعقل بذاتها كما علمت] .

إشارة إلى ما مر فى « النمط الثالث » من بيان كون النفس عاقلة بذاتها ، لا بالآلات البدنية .

ثم إنه أراد المبالغة فى إيضاح ذلك ليتضح الفرق :

بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس .

والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها ، بعد المفارقة .

فذكر على ذلك أربع حجج .

منها واحدة فى هذا الفصل .

وهى استثنائية متصلة .

مقدمها قوله : [ولو عقلت بآلتها] .

وإما فى طريق النمو والازدياد .

وليس إذاكان يعرض لها مع كلال الآلة كلال ، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ؛ وذلك لأنك علمت أن استثناء عين التالى لا ينتج .

وتاليها متصلة كلية موجبة ، وهى قوله :

[لكان لا يعرض للآلة كلال ، إلا ويعرض للقوة كلال] .

وصورتها هكذا :

لو كان تعقل النفس بآلات بدنية ، لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال ، يعرض لها فى تعقلها كلال .

وذلك واضح ؛ فإن اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه .

وقوله : [كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة] .

استشهاد بالأفعال التى تصدر عنها بالآلات البدنية ، وتختل باختلالها .

وفائدة هذا الاستشهاد أن جودة الفاعلية :

قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل ، بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة .

وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور أفعال مختلفة صدرت عنه .

وقد تكون بسبب القوة التى بها يكون اقتداره على الفعل أتم اقتداراً .

والإنسان فى سن الانحطاط يكون أجود تعقلا منه ، فى سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعاً.

ويكون أجود إحساساً بالوجهين الأولين ؛

أعنى : بسبب التمرين ، والتجارب المقتضية لاتثبات المحسوسات .

دون الوجه الأخير ؛ فإنه لا يكون أحد سمعاً ولا بصراً .

والمراد ههنا الفرق بين الأمرين ، بهذا الوجه ؛ فالملك أورد الاستشهاد بالإحساس والتحرك .

وقوله : [ولكن ليس يعرض هذا الكلال] .

استثناء لنقيض التالى :

وهو متصلة سالبة جزئية ، تقديره .

وأزيدك بياناً فأقول :

إن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه ، فليس ذلك دليلًا على أنه لا فعل له فى نفسه .

ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال ، يعرض للنفس فى تعقلها كلال .
بل قد تكل الآلات ، ولا تكل هى فى تعقلها بل :
إما أن يثبت .
وإما أن يزيد وينمو .
كما يكون فى سن الانحطاط .
وأيضاً كما يكون فى توالى الأفكار المؤدية إلى العلوم :
فإن الدماغ يضعف ، بكثرة الحركات الفكرية .
والنفس تقوى لازدياد كمالاتها .
وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدم ، وهو :
أن تعقلها ليس بآلات بدنية .
وههنا قد تمت الحجة .
ثم إن الشيخ اشتغل بنفى وهم ، يمكن أن يعرض ههنا ، وهو أن يقال :
لو كان عدم كلال النفس فى تعقلها مع كلال الآلة ، دالاً على أن تعقلها ليس بالآلة ، لكان وجود كلالها فى تعقلها مع كلال الآلة ، دالا على أن تعقلها بالآلة .
فذكر أن هذا استثناء لعين التالى ، وهو غير منتج .
ثم إنه زاد فى بيانه بأن وجود الفعل لشىء فى صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقاً .
أما عدمه فى صورة معينة ، فلا يدل على كونه غير فاعل أصلاً .
قال الفاضل الشارح : معترضاً على ذلك :
[يجوز أن يكون المعتبر فى بقاء النفس على كمال تعقلها ، حداً معيناً من الصحة البدنية ، وهو باق إلى آخر الشيخوخة .
ويكون النقصان الحاصل فى زمان الكهولة ، واقعاً فيما يزيد على ذلك المعتبر .
بخلاف الحاصل فى آخر الشيخوخة ؛ فإنه واقع فى نفس ذلك المعتبر .

وأما إذا وجد ولا يشغله غيره. ولا يحتاج إليه ، دل على أن له فعلاً بنفسه *

وحينئذ يكون النقصان الثانى مخلا ، دون الأول .
كما أن للصحة المعتبرة فى بقاء القوة الحيوانية حدًّا ما ، لا تبقى تلك القوة بدونه ، وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها] .
ثم إنه حمل الازدياد فى الكهولة :
[على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم فى هذه السن ، مع عدم الاختلال] .
وأقول : القوة الحيوانية تقع بالاشتراك :
على الكمال الأول الذى يكون به الحيوان حيواناً .
وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه.
والأول أمر لا يحتمل الزيادة والنقصان .
بخلاف الثانى .
فالحد المعين من الصحة الذى لا يزيد ولا ينقص ، معتبر فى بقاء الأول .
وأما المعتبر فى الثانى فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ؛ ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها ، وتنقص بانتقاصها ، وههنا ليس الكلام :
فى الكمال الأول للنفس العاقلة ، بل فى كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص .
وظاهر أنها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الأحوال ، لاختلفت باختلافها ؛ كما اختلفت الكمالات الحيوانية ، وليس الأمر كذلك .
وأما حمل الازدياد الحاصل فى الكهولة ، على اجتماع العلوم الكثيرة ، فغير ما نحن فيه ، على ما مر .
هذا ، مع أن الشيخ معترف بأن هذه الحجة ، والحجة التى أوردها بعدها ، من الحجج الإقناعية فى هذا الباب ، على ما ذكره فى سائر كتبه .
يعنى أنها تكون مقنعة للمسترشدين ، وإن لم تكن مسكتة للجاحدين .
فإن الإقناعات العلمية تكون هكذا ، لا على ما يستعمل فى الخطابة ، فإنها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنًّا ما :

الفصل الثالث

زيادة تبصرة

(١) تأمل أيضاً أنّ القوى القائمة بالأبدان يُكلها تكرر الأفاعيل ، لا سيما القوية ، وخصوصاً إذا أتبعت فعلا ، فعلا على الفور .

صادقاً كان أو كاذباً .

فهى بهذا الاعتبار تشمل التجريبيات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات .

(١) أقول : يقال خرجت فى إثر فلان ؛ أى فى أثره .

وهذه حجة ثانية .

وتقريرها : أنّ تكرار الأفاعيل ، وخصوصاً الأفاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية بأسرها .

وتشهد بذلك :

التجربة

والقياس .

أما التجربة : فظاهرة .

وأما القياس : فلأن تلك الأفاعيل ، لا تصدر عن قواها إلا مع انفعال الموضوعات فى تلك القوى .

كتأثر الحواس عن المحسوسات ، فى الإدراك .

وكتحرك الأعضاء ، عند تحريك غيرها ، فى الحركة .

والانفعال لا يكون إلا عن قاهر ، يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة ، فيوهنه .

والفعل ، وإن كان مقتضى طبيعة القوة ، لكنه لا يكون مقتضى طبيعة العناصر ، التى تتألف موضوعات تلك القوى عنها ، فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها ، مقاومة لتلك القوى فى أفعالها .

وكان الضعيف ، فى مثل تلك الحال ، غير مشعور به ، كالرائحة الضعيفة إثر القوية .

وأفعال القوة العاقلة قد تكون كثيرًا بخلاف ما وُصف *

والتنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما جميعاً.

وربما يبلغ الكلال والوهن حدًّا تعجز عنده القوة عن فعلها ، أو تبطل ، كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد ، عن الأبصار ، أو تعمى .

[وأفعال القوى العاقلة قد تكون بخلاف ما وصف] .

هذه القضية هى صغرى القياس .

وكبراه ما مر .

وتقديره : أن يقال : العاقلة قد لا يكلها كثرة الأفاعيل، وكل قوة بدنية ، فدائماً تكلها كثرة الأفاعيل .

فالعاقلة ليست بدنية .

والعاقلة وإن كان تعقلها ، مع انفعال ما، لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال ؛ لبساطة جوهرها ، وخلوها عن التقاوم المذكور .

بخلاف البدنية .

وإنما قال : [قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف] .

ولم يقل : [دائماً] .

لأن العاقلة؛ إذا كان تعقلها بمعاونة من المفكرة التى هى قوة بدنية ، فقد تضعف عن التعقل ؛ لا لذاتها ، ولكن لضعف معاونها.

والحاصل : أن تكرار الأفعال يوهن القوى البدنية، أو يبطلها دائماً ، ولا يوهن العقلية دائماً ، بل ربما يقويها ويشحذها ، فضلا عن الإبطال .

واعتراض الفاضل الشارح :

[بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى، بالنوع ، مع كون الجميع بدنية ؛ وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض] .

ساقط ؛ لأن القياس المذكور يأباه .

الفصل الرابع

زيادة تبصرة

(١) ما كان فعله بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ، لم يكن له فعل فى الآلة .

ولهذا فإن القوى الحساسة :

لا تدرك آلتَها بوجه .

ولاتدرك إدراكاتها بوجه .

لأنها لا آلات لها إلا آلاتها ، وإدراكاتها .

وأما قوله :

[الخيال يدرك « البقة » بعد تخيل الجبل فإذن الحكم بأن الضعيف غير مشعور به أثر القوى ، ليس بكلى] .

فليس بشىء ؛ لأنهم لا يعنون .

بقوة المحسوس كبره.

ولا بضعفه صغره .

بل يعنون بهما شدة تأثيره فى الحاسة ، وضعفه .

(١) أقول : هذه حجة ثالثة .

وهى أوضح من المذكورتين قبلها .

وهى مبنية على قضية واضحة ، وهى أن :

كل فاعل ليس له فعل إلا بتوسط آلة ، فلا فعل له فى شىء ، لا يمكن أن تتوسط آلته بينه وبين ذلك الشىء .

ويتفرع منه مقدمة هى كبرى هذه الحجة ، وهى قولنا :

كل مدرك بآلة جسمانية ، فلا يمكنه أن يدرك :

ذاته .

ولا فعل لها إلا بـآلاتها .

وليست القوى العقلية كذلك ؛ فإنها تعقل كل شيء*

ولا آلته .

ولا إدراكه .

فإن الآلة الجسمانية لا يمكن أن تتوسط بينه وبين هذه الأمور .

وصغراها قولنا :

العاقلة مدركة .

لذاتها.

ولإدراكاتها .

ولجميع ما يظن أنه آلتها .

والنتيجة قولنا :

فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية .

واعتراض الفاضل الشارح : على ذلك :

[بتجويز تعلق المدركة الجسمانية :

بنفسها وبما عداها] .

مندفع بما مر فى « النمط السادس »، من امتناع صدور الأفعال عن القوى الحالة فى الأجسام ، من غير توسط تلك الأجسام .

والشيخ إنما تمثل:

بالقوى الحساسة التى لا يمكن لها أن تدرك :

أنفسها .

ولا آلاتها .

ولا إدراكاتها.

لإيضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة ، بإدرك كل شيء .

الفصل الخامس

زيادة تبصرة

(١) لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم :

من قلب .

أَو دماغ .

---

(١) أقول : وهذه حجة رابعة .

وهى أوضح الحجج على هذا المطلوب.

وهى مبنية على مقدمات :

إحداها : أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرَك ، للمدرِك .

والثانية : أن المدرِك إن كان مدرِكاً بذاته ، كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته .

وإن كان مدركاً بآلة ، كانت بحصولها فى آلته .

وهذان مما مر بيانهما « فى النمط الثالث » .

والثالثة : أن الأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة ، إلا بوساطة أجسامها التى هى موضوعاتها .

فإذن تلك الأجسام آلاتها فى أفعالها .

وهذا مما مر بيانه فى « النمط السادس » .

والرابعة : أن الأمور المتحدة فى الماهية لا تتغاير إلا :

بسبب اقترانها بأمور متغايرة :

إما مادية : كتغاير الأشخاص المتفقة بالنوع .

أو غير مادية : كتغاير الأنواع المتفقة بالجنس .

أو بسبب اقتران البعض بشىء ، وتجرد البعض عنه .

وذلك الشىء :

إما مادى : وهو كتغاير الإنسان الجزئى ، للإنسان من حيث هو طبيعة .

لكانت دائمة التعقل له .

أو كانت لا تتعقله ألبتة .

لأنها إنما تتعقل بحصول صورة المتعقَّل لها .

أو غير مادى : وهو كتغاير الإنسان الكلى للإنسان من حيث هو طبيعة .

ويتبين من ذلك امتناع تغاير الأشخاص المتفقة بالنوع ، من تغاير المواد وما يجرى مجراها ؛ على ما تبين فى « النمط الرابع » .

وإذ قد تقدم هذا فنقول :

هذه الحجة استثنائية : مكونة من متصلة مؤلفة من :

حملية ، ومنفصلة ، وهى قولنا :

لو كانت القوة العاقلة منطبعة فى جسم ، لكانت هى :

إما دائمة التعقل لذلك الجسم.

أو غير متعقلة له فى وقت من الأوقات .

واللزوم إنما يتبين بإبطال قسم آخر ، تصير به المنفصلة حقيقية :

وهو أن يكون تعقل العاقل لذلك الجسم فى وقت دون وقت .

فالشيخ أبطل هذا القسم بياناً للملازمة المتصلة المذكورة .

وقوله : [لأنها إنما تتعقل بحصول صورة المتعقَّل لها] .

إشارة إلى المقدمة الأولى ، التى ذكرناها .

وإنما أوردها ؛ لأن القسم الفاسد من المنفصلة ، إنما يتبين فساده بها .

وقوله :

[فإن استأنفت تعقلا بعد مالم يكن ، فيكون قد حصل لها صورة المتعقل ، بعد ما لم يكن لها] .

متصلة أخرى ، وضع فى مقدمها :

القسم الفاسد :

وهو تجدد التعقل .

وفى تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد العقل .

فإن استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن ، فيكون قد حصل لها صورة المتعقل ، بعد ما لم يكن لها .

ولأنها مادية ، فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل ، من مادته موجوداً فى مادته أيضاً .

وقوله : [ولأنها مادية] .
إشارة إلى المقدمة الثالثة ؛ وهى :
كون المادة آلة للمدركة المادية.
وقوله :

[فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل ، من مادته، موجوداً فى مادته أيضاً] .

اشارة إلى المقدمة الثانية.
وقوله : [ولأن حصوله متجدد فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته، لمادته بالعدد].
إشارة إلى تغاير الصورتين — أعنى صورتى الآلة المتجددة عند التعقل ، والمستمرة الوجود — حالتى والتعقل عدمه .
وهذا التغاير لازم للتالى المذكور .
وقوله :

[فيكون قد حصل فى مادة واحدة، مكنوفة بأعراض بأعيانها ، صورتان لشىء واحد معاً] .

إشارة إلى المقدمة الرابعة .
وإنما قيد المادة : [باكتناف أعراض بأعيانها] .
لأن الأعراض المختلفة ، قد تكون مقتضية لتغاير المادة .
وقوله : [وقد سبق بيان فساد هذا] .
إشارة إلى ما مر فى « النمط الرابع » .
وعند ذلك ظهر فساد التالى المقتضى لفساد المقدم .

ولأن حصوله متجدد ، فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته

لمادته ، بالعدد .

وهو فرض استئناف تعقل الآلة .

فظهر من ذلك :

أن العاقلة إنما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها .

وهو المراد من قوله :

[فإذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة ، متعقلة لآلتها ، تكون الصورة

التى للشىء الذى فيه القوة المتعقلة] .

وقوله : [والقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً] .

إشارة إلى معيتهما فى جميع الأوقات .

وقوله :

[فإما أن تكون تلك المقارنة :

توجب التعقل دائماً .

أو لا تحتمل التعقل أصلا] .

إنتاج لاستلزام مقدم المتصلة الأولى ، للمنفصلة المذكورة ، التى هى تالى تلك المتصلة .

وقوله : [وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح] .

استثناء لنقيض التالى بفساد قسمى المنفصلة معاً ؛ لأن الحق كون الإنسان متعقلاً

لأعضائه فى وقت دون وقت .

فإذن المقدم — وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم — باطل .

وهو المطلوب :

والفاضل الشارح : أعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع .

فمنها : قوله على المقدمة الأولى :

[المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج ، فى تمام الماهية .

وإلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهية ؛ لأن المناسبة :

بين السواد .

والبياض .

فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكنوفة بـأعراض بـأعيانها ، صورتان لشىء واحد ، معاً .

وقد سبق بيان فساد هذا .

لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى المحل ، محسوسين .
أتم من المناسبة :
بين المعقول من السماء ، الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك .
وبين السماء الموجودة التى هى جوهر محسوس موجود فى الخارج ، محيط بالأرض] .
وأنا أعود أيضاً فأقول :
إن ماهية الشىء هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشىء نفسه ، دون عوارضه الخارجة عنه ؛ ولذلك اشتقت لفظة : [الماهية] .
من لفظة . [ما هو] .
فالجواب عنها يكون بها .
ولما كان ذلك كذلك ، كان معنى قول القائل :
[المعقول من السماء ، ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج] .
هو : [أن السماء المعقولة المجردة عن اللواحق : ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة إياها] .
وحينئذ :
إن أراد بعدم المساواة :
التجرد .
واللاتجرد .
كان صادقاً .
وإن أراد به :
أن مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك :

فإذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة ، متعقلة لآلاتها ، تكون الصورة التى للشىء ، الذى فيه القوة المتعقلة .

بين المجردة .
والمقارنة .
كان ذلك كاذباً .
فإن زاد وقال :
[المعقول من السماء ، ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام الماهية] .
كما قال هذا الفاضل .
كان معناه :
[أن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء
الموجودة ، فى تمام المعقولية .
أى ليس بمساو لها ، حال كونها معقولة] .
فهذا هذيان كما نسمعه .
فإن المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة ، فضلا عن المساواة .

* * *

وأما كون السواد غير مساو للبياض فى تمام المعقولية ، فظاهر .
وظاهر أن المناسبة بين الموضعين غير صحيحة ؛ فإن الفرق :
بين السماء المعقولة .
والمحسوسة :
بكون إحداهما عرضاً فى محل مجرد غير محسوس .
والأخرى جوهراً محسوساً ، لا فى محل .
فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة ، المأخوذة :
تارة مع عوارض .
وتارة مع مقابلاتها .
والفرق بين السواد والبياض فرق :
بين الطبيعة الجنسية غير المحصلة ، المأخوذة :

والقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً .

فإما أن تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائماً .

تارة مع فصل يقومها نوعاً.

وتارة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للأول .

على أن السماء المعقولة إذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفس ما ، لم تكن ماهية للسماء ، إنما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت فى العقل مطابقة لها .

ومنها قوله :

[لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها ، اجتماعُ صورتين متماثلتين فى محلها .

لأن إحداهما حالة فى العاقلة .

والأخرى محل لها] .

والجواب عنه ، بعد ما مر :

أن العاقلة لو كانت محلا لصورة ، من غير أن تحل تلك الصورة فى محلها ، كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل .

ولما كان كل فاعل جسمانى ، فاعلا بمشاركة الجسم ، لما مر فى المقدمة الثالثة ، كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم ، فهو غير جسمانى .

فإذن العاقلة ليست بجسمانية .

ولو كانت محلا لصورة ، حلت فى محلها ، عاد المحال المذكور.

فإن قيل : الفرق بين الصورتين باق :

لأن إحداهما : حالة فى العاقلة ، وفى محلها معاً .

والأخرى حالة فى محلها فقط .

قلنا : هذا النوع من الحلول اقتران ما ، على ما مر .

واقتران الشيء بأحد الشيئين المتقارنين دون الآخر ، غير معقول .

ومع ذلك ؛ فالمحال المذكور باق بحاله؛ للقول بحلول صورتين متحدتى الماهية فى محل واحد .

أو لا يحتمل التعقل أصلا .

وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح *

ومنها : قوله :

[الجسم قد يحل فيه أعراض .

ولا شك أن وجوداتها الزائدة على ماهياتها ، متماثلة ، وحالة فى الجسم .

ويلزم من ذلك اجتماع المثلين] .

والجواب : الوجود ليس بعرض حال فى محل .

ووجودات الأعراض ليست بمتماثلة ، بل :

هى متخالفة بالحقائق.

ومتشاركة فى لازم واحد ، هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها .

* * *

وهذه الاعتراضات وأمثالها ، متولدة من الأصول الفاسدة ، التى سبق ذكرها .

* * *

ومنها : قوله :

[هذه الحجة بعينها تقتضى :

إما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها أبداً .

أو غير عالمة بشىء منها فى وقت من الأوقات .

وذلك لبيانكم الذى ذكرتموه بعينه] .

والجواب : أن الصفات واللوازم منقسمة :

إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها .

وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ، ككونها مجردة عن المادة ، وغير موجودة فى الموضوع .

والنفس مدركة للصنف الأول دائماً ، كما كانت مدركة لذاتها دائماً .

وليست بمدركة للصنف الثانى إلا حالة المقايسة لفقدان الشرط ، فى غير تلك الحالة .

الفصل السادس

تكملة لهذه الإشارات

(١) فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل ، مثاله أن يعقل بذاته .

(٢) ولأنه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد، مقارنة لقوة الثبات .

---

(١) أقول : لما فرغ من إقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها ، عاد إلى إكمال الكلام فى بقائها على كمالاتها الذاتية، بعد مفارقة البدن .

ولذلك وسم الفصل بـ « تكملة الفصول المتقدمة » .

وجعل قوله : [فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل، مثاله أن يعقل بذاته] .

نتيجة للحجة المذكورة .

(٢) أقول : هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس .

ويريد بالأصل كل بسيط غير حال فى شيء ، من شأنه أن توجد فيه أعراض وصور ، وأن تزول عنه تلك الأعراض والصور ، وهو باق فى الحالتين .

فهو أصل بالقياس إليهما .

وإذا تقرر هذا فنقول :

كل موجود يبقى زماناً، ويكون من شأن أن يفسد ، كان قبل الفساد :

باقياً بالفعل .

وفاسداً بالقوة .

وفعل البقاء غير فعل الفساد ، وإلا لكان :

كل باق ممكن الفساد .

وكل ممكن الفساد باقياً.

فإذن هما لأمرين مختلفين.

والأصل لا يمكن أن يكون مشتملا على شيئين مختلفين ؛ إذ هو بسيط .

فالنفس:

فإن أخذت لا على أنها أصل ، بل كالمركب من :

شيء كالهيولى .

وشيء كالصورة .

عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه .

(٣) والأعراض وجودها فى موضوعاتها ، فقوة فسادها ، وحدوثها ، هى فى موضوعاتها .

فلم يجتمع فيها تركيب .

إن كانت أصلا ، فلن تكون مركبة من قوة قابلة للفساد ، ومقارنة لقوة الثبات .

وإن لم تكن أصلا ، أى لم تكن بسيطاً غير حال ، كانت :

إما مركباً .

وإما حالاً .

والثانى باطل لما مر .

والمركب يكون مركباً من بسائط ، غير حالة :

إما بعضها ، كالمادة من الجسم .

وإما كلها .

وعلى التقديرين فالبسيط غير الحامل ، أعنى الأصل ، موجود فى المركب ، وهو غير مركب :

من قوة الفساد .

ووجود الثبات .

(٣) أقول : هذا جواب عن سؤال ، وهو أن يقال :

كثير من الأعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها ، فهلا كانت النفس كذلك ؟

فأجاب :

بأن قوة فسادها وأمثالها إنما تكون فى موضوعاتها ، الحاملة لوجوداتها .

(٤) وإذا كان كذلك ، لم يكن أمثال هذه فى أنفسها ،

وذلك لا ينافى بساطتها فى ذواتها .

أما مالا يكون له حامل وجود ، فاجتماع الأمرين فيه ، ينافى بساطته .

(٤) أقول : أى إذا ثبت أن النفس :

إما أصل .

وإما ذات أصل .

لم تكن هى .

وما يجرى مجراها .

مما لا تركيب فيه ، ولا هو بحال في غيره .

مما يقبل الفساد .

فإن البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان فى البسيط .

والأول حاصل .

فالثانى ليس بحاصل .

فإذن النفس لا يمكن أن تفسد .

وإنما قال : [بعد وجوبها بعلل ، وثباتها بها] .

لأن أصل الوجود ، وبقاءه ، يكونان فى ممكنات الوجود ، مستفادين من عللها .

واعترض الفاضل الشارح : فقال :

[لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الأجسام وصورها ، وكان الباقى منها هيولاها وحدها ، لما كان الباقى من النفس ، هو النفس ، بل جزءاً منها .

وحينئذ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتية باقية ؛ لأنها تابعة لصورتها] .

والجواب : أن هيولى النفس :

إما ذات وضع .

أو غير ذات وضع .

والأول محال ؛ لأن ذا الوضع لا يكون جزءاً لما لا وضع له .

والثانى لا يخلو :

قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها ، وثباتها بها *

إما أن تكون مع كونها غير ذات وضع ، ذات قوام بانفرادها .

أو لم تكن .

فإن كانت ، كانت عاقلة بذاتها ، على ما مر ، وكانت هى النفس ، وقد فرضناها جزءاً منها .

هذا خلف .

وإن لم تكن ذات قوام بانفرادها :

فإما أن يكون للبدن تأثير فى إقامتها .

أو لم يكن :

فإن كان ، كانت النفس غير مستغنية فى وجودها عن البدن ، فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مر ، وقد فرغنا من إبطال هذا القسم .

وإن لم يكن للبدن تأثير فى إقامتها ، كانت باقية بما يقيمها ، وإن لم يكن البدن موجوداً .

وهو المطلوب .

ثم إن الصور المقيمة إياها ، والكمالات التابعة لتلك الصور ، لا يجوز أن تفسد ، وتتغير ، بعد انقطاع علاقتها عن البدن؛ لأن التغير لا يوجد إلا مستنداً إلى جسم متحرك، كما تقرر فى الأصول الحكمية .

ثم قال :

[والنفس تحت مقولة الجوهر ، فهى مركبة من :

جنس .

وفصل .

والجنس والفصل إذا أخذا بشرط التجرد ، كانا :

مادة .

وصورة .

فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه] .

. . . .

والجواب : أن هذا مغالطة باشتراك الاسم ؛ فإن المادة والصورة تقعان :
على ما ذكره .
وعلى جزأى الجسم .
بالتشابه .
وإلا فجميع أنواع الأعراض أيضاً مركبة من :
مادة .
وصورة .
ثم قال :
[الفساد والحدوث متساويان :
فى احتياجهما إلى :
إمكان يسبقهما .
وإلى محل لذلك الإمكان .
أو فى استغنائهما عن ذلك .
فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحل ، مع وقوع الحدوث ، فليستغن إمكان الفساد عنه أيضاً ، مع وقوع الفساد .
وإن افتقر الإمكان إلى محل ، هو البدن ، فليكن البدن أيضاً محلاً ، لإمكان الفساد .
وبالجملة : يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس .
ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط] .
والجواب : أن كون الشىء محلاً :
لإمكان وجود ما هو مباين القوام له .
أو لإمكان فساده .
غير معقول .
فإن معنى كون الجسم محلاً ، لإمكان وجود السواد ، هو تهيؤه لوجود السواد فيه ، حتى يكون حال وجود السواد مقترناً به .
وكذلك فى إمكان الفساد .

. . . .

ولذلك امتنع كون الشيء محلاً لإمكان فساد ذاته .

فالبدن ليس بمحل :

لإمكان حدوث النفس ، من حيث هو مباين لها .

ولا لإمكان فسادها أصلاً .

بل إنما كان مع هيأة مخصوصة موجودة ، قبل حدوث النفس ، محلاً لإمكان ، وتهيؤاً لحدوث صورة إنسانية تقارنه ، وتقومه نوعاً محصلا .

ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً ، إلاّ مع ما هو مبدؤها القريب بالذات ، أعنى النفس ، فحدث بحسب استعداده ، وتهيئه ذلك ، مبدأ الصورة المقارنة المقومة إياه ، على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به ، هذا النوع من الارتباط .

وزال بذلك الحدوث ، ذلك الإمكان والتهيؤ ، عن البدن ؛ إذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لإمكان حدوث النفس ، أعنى الهيأة المخصوصة ؛ فبقى البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة له ، وزوال ذلك الارتباط عنه فقط .

وامتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ ، من حيث هو ذات مباين له .

فإذن البدن مع هيأة مخصوصة ، شرط فى حدوث النفس ، من حيث :

هى صورة .

أو مبدأ صورة .

لا من حيث هى موجود مجرد .

وليس بشرط فى وجودها .

والشيء إذا حدث ، فلا يفسد بفساد ما هو شرط فى حدوثه ، كالبيت ، فإنه يبقى بعد موت البناء الذى كان شرطاً فى حدوثه .

فإن قيل : لِمَ أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما ، حدوث مبتدأ لتلك الصورة ، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة ، فساد مبدأ ذلك ؟

وما الفرق بين الأمرين ؟

قلنا ؛ لأن ما يقتضى حدوث معلول ما ؛ فإنما يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها .

وما يقتضى فساد معلول ، لا يقتضى فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ، ولو كان عدمياً .

الفصل السابع

وهم وتنبيه

(١) إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هى .

فلنفرض الجوهر العاقل ، عقل (ا) .

وكان هو على قولهم ، بعينه المعقول من (ا) .

فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (ا) .

أو بطل منه ذلك ؟

فإن كان كما كان ، فسواء :

---

(١) أقول: لما فرغ من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة، مع معقولاتها المكتسبة بذاتها ، التى هى كمالاتها الذاتية .

أراد أن يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات .

فبدأ بإبطال مذهب فاسد فى ذلك ، كان مشهوراً بعد المعلم الأول، عند المشائين من أصحابه .

وهو القول باتحاد :

العاقل .

بالصورة الموجودة فيه .

عند تعقله إياها .

فحكى أولا مذهبهم ذلك ، وإياهم عنى بقوله :

[إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية ؛ صار هو هى] .

عقل (١) ، أو لم يعقلها .

وإن كان بطل منه ذلك :

أبطل على أنه حال له ؟

أو على أنه ذاته ؟

فإن كان على أنه حال له ، والذات باقية ، فهو كسائر الاستحالات ، ليس هو على ما يقولون .

وإن كان على أنه ذاته ، فقد بطل ذاته ، وحدث شيء آخر ، ليس أنه صار هو شيئاً آخر .

على أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة ، وتجدد مركب لا بسيط *

واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره فى كتابه المرسوم بـ « المبدأ والمعاد » فى فصل مترجم ، بأن :

[واجب الوجود معقول للذات وعقل للذات] .

فإنه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم فى المبدأ والمعاد ، حسبما اشترطه فى صدر تصنيفه .

ثم إنه نبه على فساد هذا المذهب بقوله :

[فلنفرض الجوهر العاقل ، عقل . . . إلخ] ؟

وهو ظاهر .

الفصل الثامن

زيادة تنبيه

(١) وأيضاً : إذا عقل (ا) .

ثم عقل (ب) .

أيكون كما كان عند ما عقل (ا) ؟ حتى يكون سواءً عقلَ (ب) أم لم يعقلها ؟

أو يصير شيئاً آخر ؟ ويلزم منه ما تقدم ذكره *

---

(١) أقول : معناه ظاهر .

وزيادة التنبيه فيه هو أنه يلزم أنه .

إذا عقل (ا) صار (ا) .

فإذا عقل (ب) :

فإن بطل كونه (ا) فهو متجدد الذات ، عند كل تعقل .

وإن لم يبطل عنه ذلك :

بل بقى (ا) .

ولم يصر (ب) .

ناقضوا مذهبهم .

فإن بقى (ا) ، وصار مع ذلك (ب)، كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول ، قولاً باتحاد جميع المعقولات على اختلافها فى الماهيات ،وتكثرها .

وهذا أبين إحالة ، وأشد شناعة ، مما ذكره أولا .

الفصل التاسع
وهم آخر وتنبيه

(١) وهؤلاء أيضاً قد يقولون : إن النفس الناطقة ، إذا عقلت شيئاً ، فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال.

وهذا حق .

قالوا : واتصالها بالعقل الفعال ، هو أن تصير هي نفس العقل الفعال ؛ لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس ، فتكون العقل المستفاد .

وهؤلاء بين :

أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء.

---

(١) أقول : هذا الوهم هو قولهم : إن النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما ، تتحد بالعقل الفعال ، لاتحادها بالعقل المستفاد ، الذى اتحد العقل الفعال به .

ونبه على فساده بلزوم أحد محالين :

إما تجزئة العقل الفعال ، الذى فرض غير قابل للتجزئة.

وإما وجوب حصول جميع المعقولات التى عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة ، عند تعقلها معقولا واحداً ، أى معقول كان .

ثم ذكر أن هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد ، بل إنما لزمهم مضافاً إلى المحال الأول المذكور .

وهو معنى قوله :

[على أن الإحالة فى قولهم : إن النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصور به ، قائمة بحالها] .

أَو يجعلوا اتصالًا واحدًا به ، يجعل النفس كاملة واصلة إلى كل معقول .

على أن الإحالة فى قولهم : إن النفس الناطقة هى العقل المستفاد ، حين ما يتصور به ؛ قائمةٌ *

الفصل العاشر

حكاية

(١) وكان لهم رجل يعرف بـ « فرفوريوس » عمل فى العقل والمعقولات كتاباً يثنى عليه المشاؤون ، وهو حشف كله .

وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ، ولا « فرفوريوس » نفسه .

وقد ناقضه من أهل زمانه رجل .

وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول *

واعلم أنه كما لزمهم فى الفصل المتقدم ، القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم فى هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة .

ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة ، فى هذا المعنى .

(١) أقول : الحشف : أردأ التمر .

ويقال للضرع البالى ، أيضاً ، حشف .

فهذا الفصل دال على أن هذا المذهب كان مذهباً لجماعة من المشائين .

و « فرفوريوس » هذا هو صاحب « إيساغوجى » .

الفصل الحادى عشر

إشارة

(١) اعلم أن قول القائل : إن شيئاً يصير شيئاً آخر .
لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال .
ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ، ليحدث منهما ثالث .
بل على أنه كان شيئاً واحدًا ، فصار واحدًا آخر .
قولٌ شعرى غير معقول .

---

(١) أقول: لما فرغ من إبطال المذهب المذكور ، أشار إلى وجه الإبطال بقول كلى:
وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره .
ففسر الاتحاد أولا .
وذكر أن معناه هو المفهوم الحقيقى من قولهم :
صار شيء شيئاً آخر .
وبيّن أن هذا القول أيضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر :
بطريق الاستحالة :
وهى أن يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما ، وينضاف إليه شيء آخر يكون معه ، مصيراً إياه .
كما يقال : صار الماء هواء ، والأسود أبيض ، أو ما بالقوة ، ما بالفعل .
أو بطريق التركيب :
وهو أن ينضاف شيء آخر ، إلى الشيء الصائر ، فيتركب المصير إياه عنهما .
كما يقال صار التراب طيناً ، والخشب سريراً .
وههنا ليس المراد هو هذين لمعنيين .
بل المراد هو ما يفهم منه بالحقيقة ، وهو أنه :
كان شيئاً واحداً ، فصار هو وحده واحداً آخر .

(٢) فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجودًا ، فهما اثنان متميزان .

وإن كان أحدهما غير موجود ، فقد بطل ـ إن كان المعدومُ ما هو قبلُ ، حدث شيء آخر ، أو لم يحدث ـ أن كانَ بالفرض ثانياً ومصيّرًا إياه .

وذكر أن ذلك قول شعرى غير معقول ، وإنما نسبه إلى الشعر ؛ لأنه مخيل ، وبسبب تخيله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة ، حقًّا .

ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده .

(٢) أقول تقريره :

أن ههنا أمرين :

أمر كان قبل الاتحاد .

وأمر حصل بعده .

والأول هو الصائر هذا الثانى .

والثانى هو المصير إياه لذلك الأول .

فالحال بعد الاتحاد لا يخلو :

إما أن يكون الأمران موجودين معاً .

وإما أن يكون أحدهما موجوداً ، والآخر معدوماً .

وإما أن لا يكون واحد منهما موجوداً .

وجميع الأقسام محال .

أما الأول ، فلقوله :

[إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً ، فهما :

اثنان متميزان] .

وذلك ينافى الاتحاد .

وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر ، بل إنما يجوز أن يقال : إن الماءَ صار هواءً ، على أن الموضوع للمائية ، خلع المائية ، ولبس الهوائية .

أو ما يجرى هذا المجرى *

وأما القسم الثانى فيحتمل تقديرين :

أحدهما : أن يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الأمر الأول ، والموجود هو الأمر الثانى .

والآخر : أن يكون بالعكس .

والشيخ أبطل هذا القسم بإبطال التقدير الأول فقط ؛ لأن التقدير الثانى ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد .

فقال : [وإن كان أحدهما غير موجود] .

يعنى القسم الثانى من الثلاثة .

[فقد بطل — إن كان المعدوم ما هو قبل ، حدث شىء آخر أو لم يحدث —]

أى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الأمر المتقدم ، سواء حدث بعد عدمه شىء آخر ، أو لم يحدث .

[أن كان بالفرض ثانياً ، ومصيَّراً إياه] .

بفتح الهمزة فى : [أن] .

وهى أن المصدرية الكائنة مع لفظة : [كان] .

فاعلاً لكلمة : [بطل] .

أى فقد بطل كون الأول بالفرض ثانياً ، ومصيَّراً إياه .

وذلك لأن معنى الاتحاد هو كون الأول الصائر بعينه ثانياً ، مصيَّراً إياه .

فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا .

والفاضل الشارح : لما تحير فى تطبيق هذه العبارة على المعنى ، نسبها إلى الاختلال .

الفصل الثانى عشر

تذنيب

(١) فيظهر لك من هذا أن كل ما يَعقل ، فإنه ذات موجودة ، تتقرر فيها الجلايا العقلية ، تقرر شيء فى شيء آخر *

الفصل الثالث عشر

تنبيه

[١] الصور العقلية ، قد يجوز ، بوجه ما ، أن تستفاد من الصور الخارجية .

وأما القسم الثالث ؛ فقد أبطله بقوله :

[وإن كانا معدومين ، فلم يصر أحدهما الآخر] .

ثم ذكر مثال أحد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز ، وهو الاستحالة .

وأشار إلى الضرب الآخر ، أعنى التركيب ، بقوله :

[وما يجرى هذا المجرى] .

(١) أقول : لما أبطل المذهب المذكور ، صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل، بكمالاته ؛ فإن ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا .

فذكر أنه يكون على سبيل تقرر شيء فى شيء آخر .

و [الجلية] .

فى اللغة ، هى الخبر اليقين .

وإنما عبر عن :

[المعقولات] .

بـ [الجلايا] .

لأنها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين .

[١] أقول : لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات فى الجواهر العاقلة ، أراد أن

مثلا ، كما تستفيد صورة السماء من السماء .

وقد يجوز أن تسبق الصورة أولًا إلى القوة العاقلة ،ثم يصير لها وجود من خارج .

مثل ما تعقل شكلا ، ثم تجعله موجودًا .

ويجب أن يكون ما يعقله واجبُ الوجود من الكل على الوجه الثاني*

الفصل الرابع عشر

تنبيه

(١) كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سببٍ عقلي ، مصورٍ :

يبين أن الأول الواجب لذاته ، وما يتلوه من المبادئ العالية، على أى نحو من أنحاء التعقل ، يعقل المعقولات .

فقسم المعقولات :

إلى ما تكون عللا لوجود الأعيان الخارجية التى هى صورها ، كتعقل الإنسان عملا غريباً لم يسبقه أحد إليه ، وإيجاد ما يعقله بعد ذلك .

ويسمى علماً فعليـًّا .

وإلى ما تكون معلولات الأعيان الخارجية .

كتعقل الإنسان شيئاً شاهد صورته .

ويسمى علماً انفعاليـًّا .

ونفى المصنف الثانى عن الأول تعالى ؛ لامتناع انفعاله عن غيره .

(١) أقول : هذه قسمة أخرى لكل واحد من القسمين المذكورين ، وتقريرها أن يقال :

لموجود الصورة فى الأَعيان .

أَو غيرِ موجودها بعدُ :

فى جوهرٍ قابل للصورة المعقولة .

ويجوز أَن يكون للجوهر العقلى من ذاته ، لا من غيره .

ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة إلى غير النهاية .

وواجب الوجود يجب أَن يكون له ذلك من ذاته *

كل صورة معقولة :

لشىء موجود فى الأعيان ، أعنى كل تعقل انفعالى .

أو لشىء لم يوجد بعد فى الأعيان ، أعنى كل تعقل فعلى .

فإما أن يحصل من سبب عقلى :

كالعقل الفعال يصورها فى جوهر ما ، عاقل بالقوة ، قابل لتلك الصورة .

وإما أن يحصل من ذات ذلك الجوهر ، لا من شىء خارج عنه .

والحاصل من الغير ، ينتهى إلى الحاصل من الذات ، وإلا لتسلسلت الأسباب ، أعنى العقول المفارقة إلى غير النهاية .

وقد بانت استحالة ذلك .

فإذن الجوهر الذى تحصل تعقلاته من ذاته ، موجود ، والأول الواجب تعالى يجب أن يكون علمه :

فعليًّا كما مر .

وحاصلاً له من ذاته لا من غيره ، لما مر أيضاً .

واعلم :

أن فى وجود الصور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظراً ؛ لأن الفاعل لا يكون قابلاً .

وفى وجود الانفعالات منها أيضاً نظراً آخر ؛ لأن العقل بالقوة ، لا يخرج إلى الفعل ، عن غير مخرج خارجى ، كما فى « النمط الثالث » .

الفصل الخامس عشر

إشارة

(١) واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق.

ويعقل ما بعده ، من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده .

ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولًا وعرضاً *

---

(١) أقول : لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى ، ذاتى ، أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات .

فذكر أنه يعقل ذاته ، بذاته ، لكونه عاقلا لذاته، معقولا لذاته، على ما تحقق فى « النمط الرابع » .

ويعقل ما بعده ، يعنى المعلول الأول ، من حيث هو علة لما بعده .

والعلم التام بالعلة التامة، يقتضى العلم بالمعلول؛ فإن العلم بالعلة التامة ، لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها .

وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها .

ويعقل سائر الأشياء التى بعد المعلول الأول من حيث وقوعها فى سلسلة المعلولية النازلة من عنده :

إما طولاً : كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه فى ذلك الترتيب .

أو عرضاً : كسلسلة الحوادث التى لا تنتهى فى ذلك الترتيب إليه ، لكنها تنتهى إليه من جهة كون الجميع ممكناً محتاجاً إليه، وهو احتياج عرضى ، تتساوى جميع آحاد السلسلة فيه ، بالنسبة إليه .

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) إدراك الأَوَّل للأَشياء من ذاته فى ذاته ، هو أَفضل أَنحاء كون الشيء مدرِكاً ومدرَكاً :

ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأَوَّل بإشراق الأَوَّل .

---

(١) أقول : للإدراك :

اعتبار ، من حيث هو إدراك .

واعتبار من حيث هو حال ما ، للمدرِك .

واعتبار من حيث هو حال ما ، للمدرَك .

وتختلف مراتبه بكل واحد من هذه الاعتبارات .

أما اختلافه بحسب ماهيته ، فلكونه :

تارة إحساساً .

وتارة تخيلاً .

وتارة توهماً .

وتارة تعقلا .

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرِك :

فلكون الإدراك الفعلى المقتضى لكون المدرِك فاعلا ، أتم وجوداً من الإدراك الانفعالى، المقتضى لكونه منفعلاً .

وأيضاً ، لأن هذا مفيد وجودٍ .

وذاك مستفاد من وجودٍ .

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرَك .

فلكون المدرَك المجرد من المادة ، أتم فى كونه مدركاً ، من المغموس فيها .

ولما بعده من ذاته .

وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع ، عقلية متبددة المبادئ والمناسب .

والمدرَك بعلته ، أتم من المدرَك بمعلوله .

ولما كان هذا هكذا .

وكان العلم التام بالعلة التامة ، مقتضياً للعلم التام بمعلولها .

ولم يكن العلم التام بالمعلول ، علماً تامًّا بعلته .

فإن العلة من حيث هي تامة ، توجب معلولها المعين من حيث هو هو .

والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة ؛ إنما يقتضي علة ما لوجوده .

بل العلم بالعلة ، يقتضي العلم بماهية المعلول وأنيته ، والعلم بالمعلول يقتضي العلم بأنية العلة دون ماهيتها .

كان أكمل الإدراكات في ذاتها إدراك الأول :

لذاته بذاته كما هي ، ولجميع ما سواه أيضاً بذاته ، من حيث هو علة تامة لها ، وهو أيضاً أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ؛ لأنّه فعلي ، ذاتي .

وأفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ؛ لأنه تام حاصل من الوجه الذي يجب أن يحصل .

ويتلوه إدراك الجواهر العقلية .

أما إدراكها للأول ، فغير ممكن من ذواتها المعلولة ، إلا أن الأول لما كان معقولاً لذاته ، وهي عاقلة لذواتها ، عقلته بإشراق الأول عليها .

ثم عقلت ما دون الأول من الأول تعقلاً دون تعقل الأول إياها ويتلوه إدراكات النفوس المستفادة من :

طرق الحواس .

والتخيلات .

وغيرها .

الفصل السابع عشر

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول :

إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل.

وهى كلها نقش ورسم عن طبائع عقلية ؛لأن مخرجهامنالقوة إلى الفعلعقل متصوَّر بصور المعقولات ، فينطبع منه فيها بعض تلك الصور ، بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل ، وهى إدراكات :

[متبددة المبادئ] .

لأن بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول .

وبعضها بالعكس .

وبعضها من طرق غيرها .

[ومتبددة المناسبات] .

لأنها :

تارة تنتقل من العلم بالشيء ، إلى العلم بما يشابهه .

وتارة إلى العلم بما يقابله .

وتارة على وجوه غيرها .

فهى أنقص مراتب الإدراكات .

وقد حصل أيضاً من جميع ذلك أن الإدراك يقع على أصناف الإدراكات بالتشكيك.

(١) أقول : تقرير الوهم أن يقال :

إنك ذكرت أن المعقولات :

لا تتحد بالعاقل .

ولا بعضها ببعض .

ولا بعضها مع بعض .

لِمَا ذكرتَ .

ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء .

بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل .

وذكرت أن الأول الواجب يعقل كل شيء .

فإذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته .

ويلزمك ، على ذلك ، أن لا تكون ذات الأول الواجب واحداً حقًّا ، بل تكون مشتملة على كثرة .

وتقرير التنبيه أن يقال :

إن الأول لما عقل ذاته بذاته .

وكانت ذاته علة للكثرة .

لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته .

فتعقله للكثرة لازم معلول له .

فصور الكثرة التي هي معقولات ، هي معلولاته ولوازمه ، مترتبة ترتب المعلولات .

فهي متأخرة عن حقيقة ذاته ، تأخر المعلول عن العلة .

وذاته ليست بمتقومة بها ، ولا بغيرها ، بل هي واحدة . وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة لها ، سواء كانت اللوازم متقررة في ذات العلة ، أو مباينة لها .

فإذن تقرر الكثرة المعلولة ، في ذات الواحد القائم بذاته ، المتقدم عليها بالعلية والوجود ، لا يقتضي تكثره .

والحاصل : أن الواجب واحد .

ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه .

فهذا تقرير التنبيه .

وباقي الفصل ظاهر .

ولا شك في أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته .

قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معاً .

وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ، ولا سلبية ، على ما ذكره الفاضل الشارح .

فليس واحدًا حقًّا ، بل هناك كثرة .

فنقول :

إنه لما كان تعقل ذاته ، بذاته .

ثم يلزم قيوميته عقلًا بذاته ، لذاته ؛ أن يعقل الكثرة .

وقول بكونه محلاًّ لمعلولاته الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً .
وقول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته .
وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الأمور الحالة فيه .
إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر :
من مذهب الحكماء ، والقدماء ، القائلين بنفى العلم عنه تعالى .
وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها .[١]
والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعانى .

ولولا أنى اشترطت على نفسى فى صدر هذه المقالات :
[أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده ، فيما أجده . مخالفاً لما أعتقده] .
لبينت وجه التقصى من هذه المضايق وغيرها ، بياناً شافياً . لكن الشرط أملك .
ومع ذلك فلا أجد من نفسى رخصة أن لا أشير فى هذا الموضع إلى شىء من ذلك أصلا ، فأشير إليه إشارة خفيفة ، يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك .
فأقول : العاقل ، كما لا يحتاج فى إدراك ذاته لذاته ، إلى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو ، فلا يحتاج أيضاً فى إدراك ما يصدر عن ذاته ، لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو .
واعتبر من نفسك ، أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها ، أو تستحضرها ، فهى صادرة عنك ، لا بانفرادك مطلقاً ؛ بل بمشاركة ما ، من غيرك .
ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها .

جاءت الكثرة لازمة متأخرة ، لا داخلة فى الذات مقوّمة بها.

وجاءت أيضاً على ترتيب .

وكثرة اللوازم من الذات مباينة ، أو غير مباينة ، لا تثلم الوحدة .

بل كما تعقل ذلك الشيء بها ، كذلك تعقلها أيضاً بنفسها ، من غير أن تتضاعف الصور فيك .

بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط ، على سبيل التركيب .

وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك ، هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته ، من غير مداخلة غيره فيه ؟

ولا تظنن أن كونك محلا لتلك الصورة ، شرط فى تعقلك إياها ، فإنك تعقل ذاتك ، مع أنك لست بمحل لها ، بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة ، شرطاً فى حصول تلك الصورة لك ، الذى هو شرط فى تعقلك إياها .

فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك .

ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله فى كونه حصولا لغيره ، ليس دون حصول الشيء لقابله .

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له من غير أن تحل فيه .

فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون هى حالة فيه .

وإذا تقدم هذا فأقول :

قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير :

بين ذاته .

وبين عقله لذاته .

فى الوجود .

إلا فى اعتبار المعتبرين على ما مر .

والأول تعرض له كثرةُ لوازمَ إضافيةٍ ، وغيرِ إضافية ، وكثرةُ سلوبٍ ، وبسبب ذلك ، كثرةُ أسماء .

لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته *

وحكمت بأن عقله لذاته ، علة لعقله لمعلوله الأول .

فإذا حكمت بكون العلتين ، أعنى ذاته . وعقله لذاته .

شيئاً واحداً فى الوجود ، من غير تغاير .

فاحكم بكون المعلولين أيضاً ، أعنى :

المعلول الأول .

وعقل الأول له شيئاً واحداً فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون :

أحدهما مبايناً للأول .

والثانى متقرراً فيه .

وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتبارياًّ محضاً ، فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك .

فإذن وجود المعلول الأول ، هو نفس تعقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة مستأنفة ، تحل ذات الأول تعالى عن ذلك .

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها ، بحصول صور فيها .

وهى تعقل الأول الواجب ، ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب .

كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ماهى عليه فى الوجود ، حاصلة فيها .

والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور ، لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه .

فإذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة .

فهذا أصل إن حققته ، وبسطته ، انكشف لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية والجزئية إن شاء الله تعالى .

وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

الفصل الثامن عشر

إشارة

(١) الأشياء الجزئية ، قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة، إلى مبدأ نوعه فى شخصه متخصص به.

كالكسوف الجزئى ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافى أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، وتعقلها كما تعقل الكليات.

ولولا أن تلخيص هذا البحث على الوجه الشافى يستدعى كلاماً بسيطاً ، لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو ، لذكرت ما فيه كفاية ، لكن الاقتصار ههنا على هذا الإيماء أولى.

(١) أقول : يريد التفرقة :

بين إدراك الجزئيات على وجه كلى ، لا يمكن أن يتغير.

وبين إدراكها على وجه جزئى يتغير بتغيرها.

ليبين أن الأول تعالى ، بل كل عاقل، فهو إنما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الأول ، دون الثانى.

وإدراكها على الوجه الثانى لا يحصل إلا بالإحساس أو التخيل، أو ما يجرى مجراهما من الآلات الجسمانية.

وقبل تقرير ذلك نقول : كلية الإدراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ، ولا مدخل للتصديقات فى ذلك.

فإن قولنا : [هذا الإنسان ، يقول هذا القول ، فى هذا الوقت].

جزئى.

وقولنا : [الإنسان يقول القول فى وقت].

كلى ،

وذلك غير الإدراك الجزئى الزمانى الذى يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده .

بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئى ما ، وقت كذا ، وهو جزئى ما ، فى مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع ، أو لم يقع .

ولم يتغير فيهما إلا حال الإنسان ، والوقت ، والقول :

بالجزئية .

والكلية .

وكل جزئى يتعلق به حكم :فله طبيعة توجد فى شخصه ، إنما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها ، ولا يتناولها البرهان والحد .

بسبب انضياف معنى الإشارة الحسية إليها، أو ما يجرى مجراها من المخصصات التى لا سبيل إلى إدراكها ، إلا الحس وما يجرى مجراه .

فإن أخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات ، صارت كلية يدركها العقل؛ ويتناولها البرهان والحد ، وكان الحكم المتعلق بها ، حين كونها جزئية ، باقياً : بحاله ؛ اللهم إلا أن يكون الحكم متعلقاً بالأمور المخصصة من حيث هى مخصصة .

وإذا ثبت هذا فنقول :

كل من أدرك علل الكائنات ، من حيث إنها طبائع ، وأدرك أحوالها الجزئية ، وأحكامها ، كتلاقيها ، وتباينها ، وتماسها ، وتباعدها ، وتركبها ، وتحللها ؛ من حيث هى متعلقة بتلك الطبائع ، وأدرك الأمور التى تحدث :

معها .

وبعدها .

وقبلها .

وإن كان معقولًا له على النحو الأَول ، لأَن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرَك ، ويزول مع زواله .

وذلك الأَول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئى ، وهو أَن العاقل يعقل أَن بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين ، فى وقت من زمان أَول الحالين محدود .

من حيث يكون الجميع واقعاً فى أوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته ، شيء أصلا .

فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته ، وجزئياته الثابتة ، والمتجددة المتصرمة ، الخاصة بوقت دون وقت ، كما عليه الوجود ، غير مغايرة إياها بشيء .

وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم أخر ، لو حصلت فى الوجود ، مثل هذا العالم بعينه .

فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة فى أزمنتها متغيرة بتغيرها ،

هكذا يكون إدراك الجزئيات على الوجه الكلى .

ونعود إلى شرح الكتاب .

فقوله :

[الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات] .

إشارة إلى إدراكها من حيث هى طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله :

[من حيث تجب بأسبابها] .

ليكون الإدراك لتلك الأشياء مع كونه كليًّا يقينيًّا غير ظنى .

ثم قال :

[منسوبة إلى مبدأ نوعه فى شخصه] .

أى منسوبة إلى مبدأ ، طبيعته النوعية موجودة فى شخصه ؛ ذلك لأنها غير موجودة فى غير ذلك الشخص ، بل مع تجويز أنها موجودة فى غيره .

عقله ذلك أمر ثابت :

قبل كون الكسوف .

ومعه .

وبعده .

والمراد أن تلك الأشياء إنما تجب بأسبابها من حيث هى طبائع أيضاً .

ثم قال : [تتخصص به] .

أى تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ .

وإنما نسبها إلى مبدأ كذلك لأن الجزئى من حيث هو جزئى .

لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية .

ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك .

وباقى كلامه ظاهر إلى قوله :

[وهو أن العاقل لأن بين كون القمر فى موضع كذا . . . إلى آخره] .

ومعناه أن من يعقل أن :

بين كون القمر فى أول الحمل مثلا . وبين كونه فى أول الثور . .

يكون كسوف معين فى وقت محدود من زمان كونه فى أول الحمل ، فالوقت الذى سار القمر فيه من أول الحمل ، عشر درجات .

فإنما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور ، أمراً ثابتاً .

قبل وقت الكسوف .

ومعه .

وبعده .

فظهر من هذا البيان أن تحديد زمان الكسوف : بـ[زمان أول الحالين] ..

أعنى كون القمر فى أول الحمل ،

واجب .

فإن وقت الكسوف إنما يتحدد به ، أو بما يجرى مجراه ، وليس زيادة غير محتاج إليها ، كما ظنه الفاضل الشارح .

الفصل التاسع عشر

تنبيه وإشارة

(١) قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

(٢) منها مثل أن يسود الذى كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة ، غير مضافة .

(٣) ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم ما ،

---

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على :
قسمة الصفات إلى أصنافها .
وبيان ما يتغير منها بتغير الأمور الخارجة عن ذات الموصوف .
وما لا يتغير .
ليستدل بذلك على نفى الصنف الأول عن الواجب الأول جل ذكره .
وتلك القسمة أن يقال :
الصفة .
إما أن تكون متقررة فى الموصوف ، غير مقتضية لإضافته إلى غيره .
وإما أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره ، وليست متقررة فى ذاته .
وإما أن تكون متقررة ومقتضية للإضافة معاً .
وهى تنقسم :
إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه .
وإلى ما يتغير بتغيره . فهذه أربعة أصناف .
(٢) هذا هو الصنف الأول من الأربعة . وهو ظاهر .
والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل .
(٣) أقول : وهذا هو الصنف الثالث :
وهو الصفة المتقررة فى الموصوف ، المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج ، التى

فلو عدم ذلك الجسم :

استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه .

فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير فى ذاته ، بل فى إضافته .

فإن كونه قادرًا ، صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر كلى ، من تحريك أجسام بحال ما مثلا ، لزوماً أوليًّا ذاتيًّا ، ويدخل فى ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولًا ثانياً .

لا تتغير بتغير ذلك الشىء فى الخارج ، وإن كانت تتغير إضافته إلى ذلك الشىء .

وهو كالقدرة ، التى هى هيأة ما للذات ، بسببها يصح أن يصدر عن تلك الذات ، فعل .

وهى تقتضى كون القادر مضافاً إلى مقدور عليه ، ولا تتغير بتغير المضاف إليه .

فإن القادر على تحريك زيد ، لا يصير غير قادر فى ذاته عند انعدام زيد ، ولكن تتغير إضافته تلك ؛ فإنه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد ، وإن كان قادراً فى ذاته.

والسبب فى ذلك ، أن القدرة تستلزم الإضافة :

إلى أمر كلى ، لزوماً أوليًّا ذاتيًّا .

وإلى الجزئيات التى تقع تحت ذلك الكلى لزوماً ثانياً غير ذاتى ، بل بسبب ذلك الكلى .

والأمر الكلى الذى تتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير ، فلأجل ذلك لا يتطرق التغير إلى الصفة .

وأما الجزئيات فقد تتغير ، وبتغيرها تتغير الإضافات الجزئية العرضية ، المتعلقة بها .

وهذا الصنف كالمقابل للأول :

لأنه صفة متقررة ذات إضافة :

والأول : متقررة عارية عن الإضافة .

فإنه ليس كونه قادرًا ، متعلقاً به الإضافات المتعينة ، تعلق ما لا بد منه ؛ فإنه لو لم يكن زيد أصلا فى الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبدًا ، ما ضر ذلك فى كونه قادرًا على التحريك :

فإذن أصل كونه قادرًا ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجية فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذى قبله .

(٤) ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالماً بأن الشيء أيس .

فتتغير الإضافة ، والصفة المضافة معاً .

---

(٤) وهذا هو الصنف الرابع :

وهو الصفة المتقررة فى الموصوف، المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج، التى تتغير بتغير ذلك الشيء فى الخارج .

وهى كالعلم فإنه صورة متقررة فى العالم مقتضية لإضافته إلى معلومه المعين ، وتتغير بتغير المعلوم .

فإن العالم بكون زيد فى الدار ، يتغير علمه بخروجه عن الدار ، وذلك لأن العلم إنما يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ، ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم ، بعين التعلق الأول .

بخلاف القدرة ، فإن القدرة تتعلق بالمقدور الكلى أولا .

وبسببه ، بالمقدور الجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى ثانياً .

أما العلم ، فإنه إذا تعلق بالكلى ، فلا يتعلق بالجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى ألبتة ، إلا إذا استؤنف العلم ، وجدد ، فتعلق بذلك الجزئى ، تعلقاً آخر .

ومثاله : العلم بأن الحيوان جسم، لا يقتضى بانفراده العلم بكون الإنسان جسماً ،

فإن كونه عالماً بشيء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلى ، لم يكف ذلك فى أن يكون عالماً بجزئى جزئى ، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً ، يلزمه إضافة مستأنفة ، وهيأة للنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة ، وغير هيأة تحققها .

لا كما كان فى كونه قادراً ، له هيأة واحدة ، إضافات شتى فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم أو وجود ، وجب أن يختلف حال الشيء الذى له الصفة .

لا فى إضافة الصفة نفسها فقط .

بل وفى الصفة التى تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

(٥) فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل :

ما لم يقترن إلى ذلك علم آخر ، وهو العلم بكون الإنسان حيواناً .

فإذن العلم بكون الإنسان جسماً .

علم مستأنف ، له إضافة مستأنفة .

وهيأة جديدة للنفس ، لها إضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً ، وغير هيأة تحقق ذلك العلم .

ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التى تكون من هذا الصنف ، باختلاف حال الإضافات المتعلقة بها .

لا فى الإضافات فقط .

بل وفى نفس تلك الصفة .

(٥) لما فرغ من أحكام الصفات أورد قضية كلية ، وهى أن :

كل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، لا يجوز أن تتبدل :

بحسب القسم الأول .

ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثانى ، فقد يجوز فى إضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات *

صفاته المتقررة العارية عن الإضافة .

ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة التى تتغير بتغير الإضافة .

ويجوز أن تتبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة ،التى لاتتغير بتغير تلك الإضافات.

ولا محالة يكون ذلك فى إضافات بعيدة ، لازمة لزوماً ثانياً .

ولا يمكن أن تكون فى إضافات قريبة ، لازمة لزوماً أولياً، فإن التغير فيها يقتضى التغير فى نفس تلك الصفات .

وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير .

فهذا تقرير كلامه .

وإنما وسم الفصل :

بالتنبيه ، للقسمة المذكورة .

وبالإشارة ، لهذا الحكم الكلى .

واعتراض الفاضل الشارح :

[بأن الإضافة وجودية عندهم ، فإذا جوزوا التغير فيها ، فلم لا يجوزونه فى الصفات الحقيقية ؟]

ليس بوارد ، لأنهم بينوا : أن الإضافة التى يجوز تغيرها ، ليست مما يتعلق بها الموصوف ،ولا الصفة المتقررة فيها بالذات ، بل بالعرض .

ومعناه : ليس إلا وقوع الشىء الذى يظن أن الإضافة عارضة له ، كالقدرة على تحريك زيد مثلا ؛ تحت ما عرضت الإضافة له، كالقدرة على التحريك مطلقاً .

على أن وجود الإضافة هو كون الشىء بحيث يعقل له أمر بالقياس إلى غيره ، ولا يكون لذلك الأمر وجود غير هذا التعقل ، فلا يحدث من تغير الغير ، تغير فى الشىء ، بل يحدث منه تغير فى الأمر المعقول فقط .

الفصل العشرون

نكتة

(١) كونك يميناً وشمالاً هو إضافة محضة .

وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك فى حالة متقررة فى نفسك ، تتبعتها إضافة لازمة ، أو لاحقة ؛ فأنت بهما ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة *

الفصل الحادى والعشرون

تذنيب

[١] فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانيًّا ، حتى يدخل فيه :

الآن .

والماضى .

والمستقبل .

---

(١) أقول : إشارةٌ إلى الصنف الثانى من الأصناف الأربعة .

وذكرٌ للفرق بينه وبين الصنفين الآخرين ، لئلا يلتبس بعضها ببعض ، وذلك ظاهر .

[١] أقول : هذا الحكم كالنتيجة لما قبله .

وهو إنما حصل من انضياف قولنا :

[واجب الوجود ليس بموضوع للتغير] .

على ما ثبت « فى النمط الرابع » .

فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر .

إلى الحكم الكلى المذكور وهو قولنا :

[كل ما ليس بموضوع للتغير ، فلا يجوز أن تتبدل صفاته] .

على التفصيل المذكور .

ثم إن هذا الحكم يوجب مناقضة للقول بأن :

[الكل معلول للواجب العالم بذاته .

والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول]

فذكر رفعاً لهذا الوهم أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلى الذى لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال .

واعلم : أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام العامة، بأحكام تعارضها فى الظاهر .

وذلك لأن الحكم بأن :

[العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول] .

إن لم يكن كليًّا :

لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل .

وإن كان كليًّا ، وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته .

أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به ، لا محالة .

فالقول بأنه :

[لا يجوز أن يكون عالماً به ؛ لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير] .

تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بحكم آخر عارضه فى بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم .

ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة ؛ لامتناع تعارض الأحكام فيها .

فالصواب : أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ؛ وهو أن يقال :

[العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .

وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات

(٢) ويجب أن يكون عالماً بكل شيء ؛ لأن كل شيء لازم له ، بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً ؛ إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت*

الجسمانية ، كالحواس ، وما يجرى مجراها .

والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة .

أما إدراكها على الوجه الكلى فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل .

والمدرِك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير .

فإذن الواجب الأول .

وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير .

بل كل ما هو عاقل .

يمتنع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول .

ويجب أن يدركها على الوجه الثانى] .

(٢) أقول : هذا تأكيد لإحاطته تعالى بالكل .

وأقول فى تقريره :

لما كان جميع صور الموجودات ، الكلية والجزئية ، التى لا نهاية لها ، حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى ، بإبداع الأول الواجب . إياها .

كان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة ، فى المادة ، على سبيل الإبداع ، ممتنعاً ؛ إذ هى غير متأتية لقبول صورتين معاً ، فضلا عن تلك الكثرة .

وكان الجود الإلهى مقتضياً لتكميل المادة ، بإبداع تلك الصور فيها ، وإخراج ما فيها بالقوة ، من قبول تلك الصور ، إلى الفعل .

قدّر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع فى الطرفين ، تخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل ، واحداً ، بعد واحد ، فتصير الصور فى جميع ذلك الزمان ، موجودة فى موادها والمادة كاملة بها .

الفصل الثانى والعشرون

إشارة

(١) فالعناية هى إحاطة علم الأول :

بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل . حتى يكون على أحسن النظام .

وإذا تقرر ذلك ، فاعلم أن القضاء عبارة عن :

[وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع] .

والقَدَر عبارة عن :

[وجودها فى موادها الخارجية ، أو بعد حصول شرائطها ، مفصلة ، واحداً بعد واحد] .

كما جاء فى التنزيل فى قوله عز من قائل :

(وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ . وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلوم)

والجواهر العقلية وما معها موجودة فى القضاء والقدر ، مرة واحدة باعتبارين .

والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين .

وهنا يظهر معنى قول الشيخ :

[إن كل شىء يوجده الأول بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول إلى ذلك الشىء بعينه ، تأدياً على سبيل الوجوب] .

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية ، وهو ظاهر .

وقد مر فى « النمط السادس » أيضاً ذكر ذلك .

وإنما أورده هنالك بعد ذكر :

[أن العالى لا يفعل لغرض فى السافل] .

ليُعلم نظام الموجودات ، كيف صدر عن الأول من غير قصد .

وبأن ذلك واجب عنه ، وعن إحاطته به ، فيكون الموجود وفق المعلوم ، على أحسن النظام ، من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق .

فَعِلْمُ الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل ، منبَع لفيضان الخير فى الكل *

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) الأمور الممكنة فى الوجود :

منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر ، والخلل ، والفساد أصلا .

ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها ، إلا وتكون بحيث يعرض منها شر ما ، عند ازدحامات الحركات ، ومصادمات المتحركات .

وأعاده ههنا بعد نفى إدراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى، ليُعلم أن النظام الموجود فى تلك الجزئيات كيف صدر عنه .

وموضع هذا البحث هو هذا الموضع .

وإنما أورده فى « النمط السادس » لغرض ما ، وهو إزالة الوهم المذكور .

ولذلك بدأ كلامه ثمت بقوله : [لا تجد مخلصاً إن طلبت . . .] .

وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد .

(١) أقول : لما فرغ من بيان إدراك الأول الواجب لجميع ما سواه .

وكان البحث عن كيفية وقوع الشر فى قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك .

وفى القسمة أمور شرية :

إما على الإطلاق .

وإما بحسب الغلبة .

وإذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيرى الصواب ؛ كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه ، مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها .

أراد أن يشير إليه .

ويجب أن تحقق ماهية الشر قبل الخوض فى المطلوب ، فأقول : الشر يطلق :

على أمور عدمية ، من حيث هى غير مؤثرة ، كفقدان كمال شىء ما ، من شأنه أن يكون له ، مثل :

الموت ، والفقر ، والجهل .

وعلى أمور وجودية كذلك .

كوجود ما يقتضى منع المتوجه إلى كماله ، عن الوصول إليه ، مثل :

البرد المفسد للثمار .

والسحاب الذى يمنع القصار عن فعله .

وكالأفعال المذمومة :

مثل الظلم ، والزنا .

وكالأخلاق الرذلة :

مثل الجبن ، والبخل .

وكالآلام ، والغموم ، وغير ذلك .

فإنا إذا تأملنا فى ذلك ، وجدنا :

البرد فى نفسه ، من حيث هو كيفية ، أو بالقياس إلى علته الموجبة له ، ليس بشر ؛ بل هو كمال من الكمالات :

إنما هو شر بالقياس إلى الثمار ؛ لإفساده أمزجتها .

وكذلك القسم الثانى يجب فيضانه ، فإن فى أن لا يوجد خيرٌ كثيرٌ ، ولا يؤتى به تحرزًا من شر قليل ، شرًّا كثيرًا .

وذلك مثل خلق النار ؛ فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها فى تكميل الوجود ، إلا أن تكون بحيث تؤذى وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية .

فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها .

والبرد إنما صار شرًّا بالعرض ؛ لاقتضائه ذلك .

وكذلك السحاب .

وأيضاً الظلم والزنا ، ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين :

كالغضبية والشهوية

مثلا ، بشر .

بل هما من حيث تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين .

إنما يكونان شرًّا بالقياس :

إلى المظلوم .

أو إلى السياسة المدنية .

أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين .

فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كما له ، وإنما أطلق على أسبابه بالعرض ، لتأديتها إلى ذلك .

وكذلك القول فى الأخلاق التى هى مباديها .

وكذلك الآلام ؛ فإنها ليست بشرور :

من حيث هى إدراكات لأمور .

ولا من حيث وجود تلك الأمور فى أنفسها .

أو صدورها عن عللها .

إنما هى شرور بالقياس إلى المتألم الفاقد لاتصال عضو ، من شأنه أن يتصل .

وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن تتأدى أحوالها فى حركاتها وسكوناتها ، وأحوال مثل النار فى تلك أيضاً ، إلى اجتماعات ومصاكات مؤذية ، وأن تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التى فى العالم ، إلى أن يقع لها

فإذن قد حصل من ذلك أن الشر فى ماهيته :

عدم وجود .

أو عدم كمال لموجود .

من حيث إن ذلك العدم غير لائق به ، أو غير مؤثر عنده .

وأن الموجودات ليست ، من حيث هى موجودات ، بشرور ؛ إنما هى شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها ، لا لذواتها ، بل لكونها مؤدية إلى تلك الأعدام .

فالشرور أمور إضافية ، مقيسة إلى أفراد أشخاص معينة .

وأما فى نفسها ، وبالقياس إلى الكل ، فلا شر أصلا .

ونعود بعد تقرير هذا المعنى ، إلى الشرح ، فنقول : الأشياء بحسب وجود الشر وعدمه تنقسم :

إلى ما لا شر فيه أصلا .

وإلى ما فيه ما هو شر ، وما ليس بشر .

وإلى ما ليس فيه ما ليس بشر أصلا .

والقسم الثانى ينقسم :

إلى ما يغلب فيه ما ليس بشر ، على ما هو شر .

وإلى ما يتساويان فيه .

وإلى ما يغلب فيه ما هو شر .

وهذه خمسة أقسام .

الأول : ما لا شر فيه أصلا ؛ وهو موجود ؛ فإن الموجودات التى لا تشتمل على أمر بالقوة ، كالعقول ؛ لا شر فيها أصلاً .

والثانى : ما يغلب فيه ما ليس بشر ، على ما هو شر ، وهذا أيضاً موجود ؛ فإن

خطأً فى عقد ضار فى المعاد ، وفى الحق ، أو فرط هيجان غالب عامل ، من شهوة أو غضب ضار فى أمر المعاد .

الموجودات التى لا يمكن أن تكون على كمالاتها اللائقة بها إلا وتكون بحيث يعرض لها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كمالها :

كالنار فإنها لا يمكن أن تكون بالغة فى الحرارة ، إلا وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركبات ، بالإحراق .

تكون لا محالة من هذا الصنف .

وظاهر أن مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الإحاطة والاستحالة ، والكون والفساد ، وهى قليلة بالقياس إلى الكل .

ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته أيضاً قليل ؛ فإنه لا يقع إلا فى أجزاء العناصر وبعض المركبات ، وفى بعض الأوقات .

وأما الأقسام الثلاثة الباقية :

التى تكون شراً محضاً .

أو يغلب الشر فيها .

أو يساوى ما ليس بشر .

فغير موجودة ؛ لأن الوجودات الحقيقية ، والإضافية ، فى الموجودات ، لا محالة تكون أكثر من الأعدام الإضافية الحاصلة على الوجه المذكور .

والشيخ أشار إلى القسمين الأولين بقوله :

[الأمور الممكنة فى الوجود . . . إلى قوله : ومصادامات المتحركات] .

وإلى الثلاثة الباقية بقوله : [وفى القسمة أمور شرية :

إما على الإطلاق .

أو بحسب الغلبة] .

واحتج على وجود الأولين بقوله :

[وإذا كان الجود المحض . . . إلى قوله : وفى أوقات أقل من أوقات السلامة] .

وتكون القوى المذكورة لا تغنى غناءها ، أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان ، وذلك فى أشخاص أقل من أشخاص السالمين ، وفى أوقات أقل من أوقات السلامة .

وأورد فى الأمثلة :

الألم ، والأذى ، الحاصلين للحيوانات جميعاً .

والجهل المركب الضار فى المعاد ، الذى يعرض لها ، لا من حيث هى حيوان ، بل من حيث هى إنسان .

والأمور التى تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين ، وتضره فى أمر المعاد ، يعنى الأخلاق الرذلة ، والملكات الذميمة .

فإن هذه الأشياء هى معظم ما ينسب إلى الشرور .

وذكر أن أجزاء العالم المختلفة الصور ، والقوى المذكورة المختلفة الأفعال ، لا تغنى غناءها إلا أن تكون بحيث يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الأشياء ، وهى أقلية فى الوجود ، وإن كانت كثيرة بالعدد .

ثم ذكر أن هذه الشرور معلومة فى العناية الأولى :

فهى مقصودة لا بالذات بل بالعرض .

ومَرْضِيٌّ بها ، لا من حيث هى شرور ؛ بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة ، لا يمكن أن تكون منفكة عنها .

قال الفاضل الشارح :

[هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والأشاعرة : لأنه لا يستقيم إلا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين ، كما هو مذهب المعتزلة .

أما مع القول بالإيجاب .

أو بنفى الحسن والقبح عن الأفعال الإلهية .

لا يكون السؤال بلِم ، عن أفعاله وارداً .

فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول] .

والجواب : أن الفلاسفة إنما يبحثون عن كيفية صدور الشر ، عما هو خير بالذات .

ولأن هذا معلوم فى العناية الأولى ، فهو كالمقصود بالعرض ،
فالشر داخل فى القدر بالعرض ، كأنه مثلا مَرْضِىٌّ به بالعرض*

فينبهون إلى أن الصادر عنه ليس بشر .

فإن صدور الخيرات الكلية ، اللاحقة للشرور الجزئية ، ليس بشر .

ثم قال :

[إنهم يستدلون على كون الشر عدماً .

وهو ليس بصحيح : لأنهم إن أرادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم ، فلا حاجة إلى الاستدلال .

وإن أرادوا حمل العدم على الشر : فهم محتاجون – قبل ذلك – إلى معرفة ماهية الشر ؛ لأن التصديق مسبوق بالتصور .

وعلى تقدير صحة الاستدلال فى هذا المقام ؛ فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقيناً] .

والجواب : أنهم إنما يبحثون عن ماهية الشىء الذى يعبر عنه الجمهور بلفظة : [الشر] .

فينظرون فى وجوه استعمالاتهم ، ويخلصون :

ما يدخل فى تلك الماهية بالذات .

عما ينسب إليها بالعرض .

لتتحقق الماهية ممتازة عن غيرها .

وظاهر أن البحث على هذا الوجه صحيح ، وليس باستدلال تمثيلى .

غاية ما فى الباب : أنه مبنى على معرفة وجوه الاستعمال ، التى لا طريق إليها إلا الاستقراء .

ثم إن الفاضل الشارح :

[حكم بأن الشر هو :

الألم وحده .

وهو وجودى .

وأن الخير هو :

الفصل الرابع والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن أكثر الناس : الغالب عليهم الجهل.

أو طاعة الشهوة والغضب .

فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم إلى أنه نادر ؟ فاستمع .

إنه كما أن أحوال البدن فى هيئآته ثلاثة :

حال البالغ فى الجمال والصحة .

وحال من ليس ببالغ فيهما .

إما عدم الألم ، يعنى السلامة .

وإما ضده ، يعنى اللذة .

وأطال كلامه فى بيان أن الآلام فى الدنيا أكثر من اللذات .

وهو يقتضى كون الشر غالباً .

ثم ذكر :

[أن الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق إلا أن يقولوا : إن قول القائل :

« لم خلق الله الخلق ؟ »

باطل ؛ لأنه تعالى خالق لذاته : لا لعلة .

وهو ينافى القول بتعايل الشر .

فإذن خوضهم فى ذلك من باب الفضول] .

أقول : لا حاجة بنا هنا إلى إيراد جوابه ؛ فإن تحقيق ما مر ، كاف فيه .

(١) أقول : لما كانت قوى الإنسان التى بحسبها تصدر الأفعال الإرادية عنه ، ويصير بسببها سعيداً ، أو شقياً ، ثلاثاً :

نطقية .

وحال القبح والمسقام ، أو السقيم .

والأول والثانى ينالان من السعادة العاجلة البدنية ، قسطاً :

وافراً .

أو معتدلاً .

أو يسلمان .

كذلك حال النفس فى هيئاتها ثلاثة :

حال البالغ فى فضيلة العقل والخلق ، وله الدرجة القصوى فى السعادة الأخروية .

وغضبية .

وشهوية .

وكانت السعادة والشقاء العاجلتان ، مستحقرتين بالقياس إلى الآجلتين .

وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر ، أضداد ما ينبغى أن يكونوا عليه بحسب هذه القوى ، أعنى :

الجهل .

وطاعة الشهوة والغضب .

سبق الوهم إلى كون الأكثرين أشقياء ، لا سيما فى الآجل ، وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع الإنسان الذى هو أشرف أنواع الكائنات .

فأزال الشيخ هذا الوهم بأن :

وجود الجهل الذى هو ضد اليقين .

أعنى الجهل المركب الراسخ .

نادر ؛ كوجود اليقين .

والعام الفاشى ، هو الجهل البسيط ، الذى لا يضر فى المعاد كثير ضرر ،

وكذلك فى القوتين الأخيرتين :

وحال من ليس له ذلك ، لا سيا فى المعقولات ، إلا أن جهله ليس على الجهة المضادة ، فى المعاد ، وإن كان ليس له كثير ذخر من العلم ، جسيم النفع فى المعاد ، إلا أنه فى جملة أهل السلامة ، ونيل حظ من الخيرات الآجلة .

وآخر كالمسقام والسقيم ، هو عرضه للأذى فى الآخرة .

وكل واحد من الطرفين نادر .

والوسط فاش غالب .

وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل ، صار لأهل النجاة غلبة وافرة*

فإن وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة ، نادر ، كوجودها .

والعام الفاشى هو الأخلاق الخالية عن :

غايتى الفضيلة .

والرذيلة .

وشبه النفوس فى هذه الأحوال بالأبدان :

فى الجمال والصحة : الغايتين .

أو فى القبح والمرض : الغايتين .

أو فى الحالة المتوسطة بينهما .

ثم بين أن الوسط مع أحد الطرفين غالب .

فإذن الشر ليس بغالب .

وذلك لأن الشقاوة الأبدية ، تختص بالطرف الأخس ، على ما يجىء بيانه .

وهو معنى قوله :

[وآخر كالمسقام والسقيم ، هو عرضة للأذى فى الآخرة] .

يقال : هو عرضة الشىء ، وعرضة للشىء ، إذا كان منتصباً لشىء لا يتعرض ذلك الشىء لغيره .

وباقى عباراته واضح .

الفصل الخامس والعشرون

تنبيه

(١) لا يقعن عندك أن السعادة فى الآخرة نوع واحد .

ولا يقعن عندك أن السعادة لا تنال أصلا إلا بالاستكمال فى العلم ، وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف .

ولا يقعن عندك أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة .

بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل .

---

(١) أقول : يريد تقرير كون الشقاوة الأبدية مختصة بالطرف الأخس .
وهو ظاهر .
وقوله : [باتكة لعصمة النجاة] .
أى قاطعة .
والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الإنسان ، أى يتمسك به ، لئلا يسقط .
وقوله : [بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة] .
دال على أن ما عداهما :
إما يقتضيان شقاوة منقطعة .
أو لا يقتضيان شقاوة أصلا .
وإنما قال : [واستوسع رحمة الله] .
ملاحظةً لقوله عز من قائل :
[وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ، فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ]
فإن فيه ما يدل :
على شمولها للعموم .
وعلى تخصيص ما لأهل الطرف الأشرف بها .

وإنما يُعرَّض للعذاب المحدود ، ضرب من الرذيلة ، وحدٌّ منه .
وذلك فى أقل أشخاص الناس .
ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ، ومصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد .
واستوسع رحمة الله .
وستسمع لهذا فضل بيان *

الفصل السادس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : هلا أمكن أن يبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر ؟

فيكون جوابك : أنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم .

وكان القسم الأول قد فرِّع عنه .

وإنما هذا القسم فى أصل وضعه ، مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به ، إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة .

فإذا برئ عن هذا فقد جُعل غير نفسه ، فكأن النارَ جُعلت غيرَ النار ، والماءَ غيرَ الماء .

وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة ، غير لائق بالجود على ما بيَّناه .

---

(١) أقول : وهذا الفصل غنى الشرح .

الفصل السابع والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول أيضاً : فإن كان القدر ، فلم العقاب ؟

فتأمل جوابه .

إن العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض للبدن على نهمه .

فهو لازم من لوازم ما ساقت إليه الأحوال الماضية ، التى لم يكن من وقوعها بد ، ولا من وقوع ما يتبعها .

وأما الذى يكون على جهة أخرى ، من مبدأ له من خارج ، فحديث آخر .

---

(١) أقول : تقرير السؤال أن يقال : إن كانت الأفعال الإنسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب :

لتمثلها مع سائر الجزئيات ، فى العالم العقلى .

ولوجوب حدوث ما يحدث منها فى هذا العالم مطابقاً لما تمثل هناك .

فلم يعاقب الإنسان على شىء يصدر عنه : على سبيل الوجوب ؟

والشيخ أجاب عنه :

أولا : بجواب تقتضيه القواعد الحكمية ، وهو قوله :

[إن العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض للبدن . . . . .

إلى قوله : ولا من وقوع ما يتبعها] .

وهو ظاهر .

وهذا النوع من العقاب إنما يكون للنفس الإنسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها ، فكأنها تكون من داخل ذاتها .

ثم إذا سُلِّم معاقِب من خارج ؛ فإن ذلك أيضاً يكون حسناً ؛ لأنه قد كان يجب أن يكون التخويف موجودًا في الأسباب التي تثبت فتنفع في الأكثر .

والتصديق تأكيد للتخويف .

فإذا عرض من أسباب القدر ، أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار ، فركب الخطأ ، وأتى بالجريمة ، وجد التصديق لأجل الغرض العام .

وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة .

لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الإلهية لو أجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسماني ، وارد على بدن المسيء من خارج ، على ما يوصف في التفاسير ، والأخبار .

فأشار الشيخ إلى ذلك أيضاً بقوله :

[وأما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدأ له من خارج ، فحديث آخر] .

أي إثباته على الوجه المشهور لو كان حقًّا ، لكان سمعيًّا .

ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر ، ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الإلهية . أي ليس بشر . فقال : [ثم إذا سلم معاقب من خارج ؛ فإن ذلك أيضاً يكون حسناً] .

وأراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر .

لا ما يذهب إليه المتكلمون على ما سيأتي .

واستدل على ذلك بأن وجود التخويف في مبادئ الأفعال الإنسانية ، حسن لنفعه في أكثر الأشخاص .

والإيفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ، ومقتض لازدياد النفع . فهو أيضاً حسن .

وإن كان غير ملائم لذلك الواحد ، ولا واجباً من مختار رحيم ، لو لم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر ، ولم يكن فى المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة .

لكن لا يلتفت لفت الجزئى لأجل الكلى ، كما لا يلتفت لفت الجزء لأجل الكل ، فيقطع عضو يؤلم ، لأجل البدن بكليته ليسلم .

وأما ما يورد :

من حديث الظلم والعدل ، ومن حديث أفعال يقال إنها من الظلم .

ثم بيّن أن هذا التعذيب إنما يكون شرًّا بالقياس إلى الشخص المعذب ، ويكون خيراً بالقياس إلى الأكثرين من نوعه .

[ولا يلتفت لفت الجزئى لأجل الكلى] .

أى لا ينظر إليه .

فهذا أيضاً من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل .

واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن .

فإن الحكم بوجوب ذلك ، إن كان مشتملاً على شر ما .

مقبول عند الجمهور .

وقد تبين من ذلك أن ما ورد به التنزيل إذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفاً للأصول الحكمية .

وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول ، كالمعتزلة ؛ إنما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم :

وأفعال مقابلة لها .
ووجوب ترك هذه ، والأخذ بتلك .
على أن ذلك من المقدمات الأولية .
فغير واجب وجوباً كلياً .
بل أكثره من المقدمات المشهورة التى جمع عليها ارتياد المصالح .

[تكليف العباد واجب على الله تعالى ، أو حسن منه ؛ إذ فى ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة .

والوعد والوعيد ، على الطاعة والمعصية حسنان ، إذ فيهما تقريبهم إلى طاعته ، وتبعيدهم عن معصيته .

وتعذيب العاصين عدل منه حسن .

والإخلال بإثابة المطيعين ، ظلم قبيح .

إلى أمثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة ، مشتملة على تحسين بعض الأحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل ، يعدونها من البديهيات] .

فذكر الشيخ أن تلك المقدمات ليست من الأوليات ، بل أكثرها آراء محمودة ، واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور .

ويمكن أن يقع فيها ما يصح بالبرهان ، بحسب بعض الفاعلين ، يعنى الأشخاص الإنسانية ، على ما مر فى المنطق .

فإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود غير صحيح .

قال الفاضل الشارح :

[هذا الجواب ضعيف :

أما أولا : فلأنه مبنى على وجوب التخويف .

فكما يقال : إن كان القدر ، فلم العقاب ؟

يجوز أن يقال : إن كان القدر ، فلم التخويف ؟

فيكون حكمهما واحداً .

فإن لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدمة فى بيان الآخر .

وأما ثانياً : فلأنه لا يتمشى على قول المليين ؛ لأنهم يحكمون بكون الهالكين ممن

ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين وإذا حققت الحقائق ، فليلتفت إلى الواجبات ، دون أمثالها .

وأنت فقد عرفت أصناف المقدمات فى موضعها *

يخالف قواعدهم ، أكثر من الناجين . وكان غرضه تمشية قولهم .

بل الجواب الصحيح أن يقال :

لأن العقاب أيضاً عن القدر ، وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل] .

وأقول : عن الأول القول بالقدر . على ما ذهب إليه الحكماء :

وهو وجوب كون الجزئيات مستندة إلى أسبابها المتكثرة .

يخالف القول بالقدر ، على ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين لأنهم يقولون :

لا فاعل ، ولا مؤثر فى الوجود ، إلا الله .

والجواب الذى ذكره الشيخ كان موافقاً لأصوله .

فإن فعل الإنسان مستند عنده إلى قدرته وإرادته .

وكلاهما مستندان إلى أسبابهما .

ومن أسباب إرادة فعل الخير التخويف .

فإذن وقوع التخويف فى الأسباب المقتضية للخير ، واجب ، مع كونه من القدر ، والتعليل به صحيح ، على ما ذكره الشيخ .

وهولا ينافى كونه من القدر ؛ لأن جميع ما فى القدر معلل عنده .

وأما على أصول الأشاعرة ، فلما لم يكن للتخويف أثر ، كان التعليل به باطلا ، على ما قاله الفاضل الشارح .

وإنما ينقطع الكلام فى القدر عندهم ،بقطع التعليل على الإطلاق ، ولذلك يقولون :

[لاَ يُسْأَلَ عَمَّا يَفْعَلُ]

وعن الثانى :

أن الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين المليين،على ما صرح به، بل يريد تمشية ما نطقت به الكتب الإلهية فى هذا الباب .

وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين ، بل يمكن أن يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم.



الفهرس

فصول النمط الرابع

فى الوجود وعلله

صفحة

صفحة

فصول النمط الخامس

فى الصنع والإبداع

صفحة

فصول النمط السادس

فى الغايات ، ومباديها ، وفى الترتيب

صفحة

فصول النمط السابع

فى التجريد

صفحة

صفحة

تم طبع هذا الكتاب
على مطابع دار المعارف بمصر



ذخائر العرب
٢٢

الإشارات والتنبيهات

لأبى على بن سينا

مع شرح

نصير الدين الطوسى

بتحقيق

الدكتور سليمان دنيا
أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر
ووكيل كلية أصول الدين

القسم الرابع

الطبعة الثانية



دار المعارف بمصر

١٩٦٨

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج. ع. م.

التصوّف



النمط الثامن

فى البهجة والسعادة*

الفصل الأول

وهم وتنبيه

(١) إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية ، هى الحسية .

وأن ما عداها لذات ضعيفة ، وكلها خيالات غير حقيقية .

وقد يمكن أن يُنَبَّه من جملتهم ، مَن له تمييز ، فيقال له :

أليس ألذ ما تصفونه من هذا القبيل ، هو المنكوحات والمطعومات ، وأمور تجرى مجراها ؟

---

* البهجة : السرور والنَّضْرَة .

والسعادة : ما يقابل الشقاوة .

والمراد منهما الحالة التى تكون أو تحصل لذوى الخير والكمال ، من جهة الخير والكمال .

(١) أقول : العطب : الهلاك .

واقتحم : دخل من غير روية .

والدَّهم : العدد الكثير .

واعلم أن من المشهورات أن السعادة هى اللذة فقط .

ثم إن العوام يظنون أن اللذات هى المدركة بالحواس الظاهرة .

وأما المدركة بغيرها ، فتارة ينكرون تحققها ، وينسبونها إلى خيالات لاحقيقة لها .

وتارة يستحقرونها بالقياس إلى الحسية .

وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ، ولو فى أمر خسيس ، كالشطرنج ، والنرد ؛ قد يعرض له مطعوم أو منكوح فيرفضه ؛ لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية .

وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه ، فى صحبة حشمه ، فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة . فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم .

وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه . آثروه ، على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه ؛ وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم ، مسرعين إلى الإنعام به .

وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه .

فنبه الشيخ فى هذا الفصل إلى وجود لذات باطنة هى أقوى من الحسية الظاهرة ، لوجوه :

منها : أن لذة الغلبة المتوهمة ، ولو كانت فى أمر خسيس ، ربما تؤثر على لذات يظن أنها أقوى اللذات الحسية .

ومنها : أن لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر أيضاً عليها .

ومنها : أن الكريم يؤثر لذة إيثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة ، على لذة التمتع به .

ومنها : أن كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة :

من محافظة ماء الوجه .

أو من الإقدام على الأهوال ، مع عدم العلم بنيلها .

ويستحقر هول الموت ، ومفاجأة العطب ، عند مناجزة المبارزين.

وربما اقتحم على الدُّهم ممتطياً ظهر الخطر ؛ لما يتوقعه من لذة الحمد ، ولو بعد الموت ، كأن ذلك يصل إليه وهو ميت .

فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية .

وليس ذلك فى العاقل فقط ، بل وفى العجم من الحيوانات ؛ فإن من الكلاب الصَّيدِ ما يقتنص على الجوع ؛ ثم يمسكه على صاحبه ، وربما حمله إليه .

والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها . وربما خاطرت ، محامية عليه ، أعظم من مخاطرتها فى حمايتها نفسها .

فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية ، فما ظنك بالعقلية ؟ *

على اللذات الحسية ، إلى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسى أهوال الموت والهلاك معها .

وهذه صغريات تنضاف إليها كبرى مشهورة ، وهى أن :

كل ما هو آثر عند شخص ، فهو ألذ بالقياس إليه .

لأن اللذة مؤثرة ، والمؤثر لذيذ .

فتنتجان أن اللذة الباطنة مستعلية على الحسية .

ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية ، نبه على أن من سائر الحيوانات مايشارك الإنسان فى ذلك .

فإن كلب الصيد ، يؤثر اللذة الوهمية التى ينالها من توقع إكرام صاحبه إياه ؛ على لذة الأكل .

والمرضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التى تجدها من تصور سلامة ولدها ، على لذة سلامتها نفسها .

ثم تدرج من ذلك إلى المقصود ، فذكر أن :

الفصل الثانى

تذنيب

فلا ينبغى لنا أن نستمع إلى قول من يقول :

إنا لو حصلنا على حالة ، لا نأكل فيها ، ولا نشرب ، ولا ننكح : فأية سعادة تكون لنا ؟

والذى يقول هذا ، فيجب أن يُبَصَّرَ ويقال له : يا مسكين ! لعل الحال التى للملائكة ، وما فوقها ، ألذُّ ، وأبهج ، وأنعم ، من حال الأنعام .

بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتدبها ؟*

اللذات الباطنة الحيوانية ، لما كانت أعظم من الظاهرة ، فلأن تكون العقلية أعظم منها ، أولى .

وذلك لأن قوة اللذة وضعفها ، يتبعان قوة الإدراك وضعفه ، فإن اللذة إدراك ما ، على ما سيأتى .

(١) أقول: القائلون بأن السعادة هى اللذة الحسية ، ينكرون السعادة التى يثبتها الحكماء للنفس الإنسانية الكاملة بعد الموت .

ويلزمهم على رأيهم ذلك ألا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح ، سعيداً أصلاً .

ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم إثبات تلك السعادة .

وكان ماذكره فى الفصل السابق ، مقتضيا لفساد مذهبهم .

صرح فى هذا الفصل بالرد عليهم ، بإثبات تلك السعادة ، ولذلك وسمه بـ « التذنيب »

ثم نبه على مقصوده بالمقايسة :

بين حال الملائكة وما فوقها .

وبين حال الأنعام وما يجرى مجراها .

بحسب الكمال والخير الموجود فيهما .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) إن اللذة هى إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك ، كمال وخير ، من حيث هو كذلك .

فإن النسبة بينهما بعيدة جداً ، بل لانسبة لأحدهما إلى الآخر ، لعدم الاشتراك بين كماليهما فى الماهية .

(١) أقول : يريد التنبيه على ماهية اللذة والألم ، ليبين بالنظر الحكمى أن :
السعادة بالمعنى الذى يفهمه الجمهور ، للذوات العاقلة ، أتم منها للنفوس الحيوانية .
وكذلك الشقاوة لأهلها .
فذكر أن :
اللذة هى إدراك ، ونيل .
أما الإدراك : فقد مرّ شرح اسمه .
وأما النيل : فهو الإصابة والوجدان .
وإنما لم يقتصر على الإدراك ؛ لأن إدراك الشىء قد يكون بحصول صورة تساويه .
ونيله لا يكون إلاّ بحصول ذاته .
واللذة لاتتم بحصول ما يساوى اللذيذ ، بل إنما تتم بحصول ذاته .
وإنما لم يقتصر على النيل ؛ لأنه لايدل على الإدراك إلاّ بالمجاز .
وإنما أوردهما معاً لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة .
وقدّم الأعم الدال بالحقيقة .
وأردفه بالمخصص الدال بالمجاز .
وإنما قال : [لوصول ما هوعندك المدرك] .
ولم يقل [لما هوعندك المدرك] .

والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك ، آفةٌ وشر .

لأن اللذة ليست هي إدراك واللذيذ فقط ، بل هي إدراك حصول اللذيذ للملتذ ، ووصوله إليه .

وإنما قال : [ما هو عند المدرِك كمال وخير] .

لأن الشيء :

قد يكون كمالاً وخيراً ، بالقياس إلى شيء ، وهو لا يعتقد كماله وخيريته له ، فلا يلتذ به .

وقد لا يكون كذلك ، وهو يعتقده كذلك ، فيلتذ به .

فالمعتبر : كماله وخيريته ، عند المدرِك ، لا في نفس الأمر .

والكمال والخير ههنا ، أعني المقيسين إلى الغير ، هما حصول شيء ، لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له ، أي حصول شيء يناسب شيئاً ، ويصالح له ، أو يليق به ، بالقياس إلى ذلك الشيء .

والفرق بينهما : أن ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما ، من تلك القوة ، لذلك الشيء .

فهو بذلك الاعتبار فقط ، كمال .

وباعتبار كونه مؤثراً ، خير .

والشيخ إنما ذكرهما ، لتعلق معنى اللذة بهما .

وأخَّر ذكر الخير ؛ لأنه يفيد تخصيصاً ما ، لذلك المعنى .

وإنما قال : [من حيث هو كذلك) .

لأن الشيء قد يكون كمالا وخيراً من جهة ، دون جهة .

والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير .

فهذه ماهية اللذة .

ويقابلها ماهية الألم ، كما ذكره .

وهما أقرب إلى التحصيل من قولهم :

[اللذة إدراك الملائم .

والألم إدراك المنافي] .

ولذلك عدل الشيخ عنه ، إلى ما ذكره في هذا الموضع .

. . . .

قال الفاضل الشارح :

[تعريف اللذة بالخير الذى هو عند الشيخ أمر وجودى ، يرجع إلى قولنا :

اللذة : إدراك الموجود .

وكذلك : الألم ، إدراك المعدوم .

وذلك باطل :

أما فى اللذة :

فلأن إدراك :

احتراق الأعضاء .

والأصوات المنكرة وما يشبهها .

ليست بلذات . مع أنها موجودات .

وأما فى الألم:

فلأن الألم لا يحس به ؛ فإن فسروا الخير باللذة ،

أو ما يكون وسيلة إليها .

على ما هو المشهور .

رجع التعريف إلى قولنا :

اللذة : هى إدراك اللذة ، أو ما يكون وسيلة إليها .

والكمال أيضًا : إن فسروه بحصول شىء لشىء ، من شأنه أن يكون له .

وكان معنى قولهم :

« من شأنه أن يكون له » .

إمكان اتصافه به .

لزم أن يكون الجهل ، وسائر الرذائل ، كمالات] .

قال :

[والتحقيق : أن تصور ما هية اللذة والألم ، بديهى غنى عن التعريف] .

وأقول : ما ذكرناه فى تفسير قول الشيخ ، يغنى عن إيراد أجوبة هذه الشكوك ، والوجه فى ذكر ماهية اللذة والألم ، مع كونهما غنيين عن التعريف ، ما ذكرناه فى باب الإدراك بعينه .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(٢) وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس .

فالشئ الذى هو عند الشهوة خير ، هو مثل المطعم الملائم ، والملمس الملائم .

والذى هو عند الغضب خير ، فهو الغلبة .

والذى هو عند العقل خير :

فتارة وباعتبار ، فالحق .

وتارة وباعتبار ، فالجميل .

ومن العقليات نيل الشكر ، ووفور المدح ، والحمدوالكرامة .

وبالجملة ، فإن همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة .

---

(٢) أقول : مراده بيان أن الخير الواقع فى ذكر ماهية اللذة ، هو الخير الإضافى ، الذى لايعقل إلا بالقياس إلى الغير .

وذكر الخيرات المقيسة إلى القوى الثلاث التى تتعلق الأفعال الإرادية بها ، أعنى :

الشهوة .

والغضب .

والعقل .

ومعنى قوله فى الخير العقلى :

[فتارة وباعتبار ، فالحق .

وتارة وباعتبار ، فالجميل] .

أن الحق :

خير ، عند كون العاقل قابلاً عما فوقه ، بالقياس إلى قوته النظرية .

والجميل ، خير ، عند كونه متصرفاً فيما دونه ، بالقياس إلى قوته العملية .

وأراد بقوله :

[ومن العقليات نيل الشكر ، ووفور المدح ، والحمد] .

(٣) وكل خير بالقياس إلى شيء ما ، فهو الكمال الذى يختص به ، وينحوه باستعداده الأول .

وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين :

بكمال خيرى .

وبإدراك له ، من حيث هو كذلك *

الخيرات التى تكون للعقل بمشاركة سائر القوى ، وهى التى تختلف الهمم فيها ، باختلاف أحوال تلك القوى .

وأما العقلى الصرف ، فلا يختلف البته .

(٣) أقول : أراد الفرق بين الخير والكمال .

فذكر أن الخير المضاف إلى شيء ، هو الكمال الخاص الذى يقصده ذلك الشيء باستعداده الأول .

والشيء لا يقصد شيئاً ، ولا يميل إليه ، إلا إذا كان ذلك الشيء مؤثَراً بالقياس إليه .

وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثراً كما مر .

وأما قوله : [باستعداده الأول] .

ففائدته أن الشيء قد يكون له استعدادان : أحدهما يطرأ على الآخر ، ولا يكون الشيء الذى ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثانى ، خيراً بالقياس إلى ذاته، بل يكون خيراً بالقياس إلى ذلك الاستعداد الطارئ :

كالإنسان فإنه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضائل .

ثم إذا طرأ عليه ما أعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثانى ، ولا تكون هى خيراً بالقياس إلى ذاته ، مع الاستعداد الأول .

والعجب أن الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع ، بعد أن صرح الشيخ :

[بأن الخير هو كمال مقيد بقيد ما] .

إلى أن :

[كلام الشيخ مشعر ؛ بأن الخير والكمال واحد، وحينئذ يكون ذكر أحدهما مغنياً عن الآخر] .

الفصل الرابع

وهم وتنبيه

(١) ولعل ظانًّا يظن أن من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه ؛ مثل الصحة ، والسلامة ؛ فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره .

فجوابه — بعد المسامحة والتسليم — أن الشرط كان حصولا ، وشعورًا جميعاً .

ولعل المحسوسات إذا استقرت ، لم يشعر بها .

على أن المريض الوَصِب يجد عند الثئوب إلى الحالة الطبيعية — مغافصة غير خفي التدريج — لذة عظيمة *

قوله :

(وكل لذة . . . . إلى آخره)

لما فرغ من تلخيص معنى اللذة . ذكر حاصل هذا البحث ، وهو أن اللذة متعلقة بشيئين :

أحدهما : وجود كمال خيري .

والثاني : إدراك له من حيث هو كذلك .

فإن المطلوب في هذا النمط مبني عليه .

(١) أقول : الوصب : المرض الطويل .

يقال : وَصِب الشيء ، دام ، ومنه قوله تعالى :

(ولَهُ الدِّينُ وَاصِبًا) .

والثئوب : الرجوع إلى الشيء ، بعد الرجوع عنه .

والمغافصة : الأخذ على غرة .

الفصل الخامس

تنبيه

(١) واللذيذ قد يحصل فيكره ؛ كراهية بعض المرضى للحلو، فضلاً عن أن لا يشتهى اشتهاء سابقاً .

وليس ذلك طاعناً فيما سلف ؛ لأنه ليس خيرًا فى تلك الحال ؛ إذ ليس يشعر به بالحس من حيث هو خير *

والغرض من الفصل إيراد شك على شرح اللذة المذكور ، وهوأن :
الصحة والسلامة ، كمال وخير ، مع أنا لا نلتذ بهما .
وإيراد الجواب عنه ، بعد التسليم ، على سبيل المسامحة ، هوأن :
الإدراك الذى هو شرط فى اللذة . ليس هناك بحاصل ؛ فإن استمرار المحسوسات ، يذهل النفس عن الإحساس بها .
والتنبيه على أنهما مع التجدد المقتضى للإدراك لذيذان جداً .
(١) أقول : كما أن الفصل الأول كان مشتملا على الجواب عن النقص الوارد على شرح اللذة ، بسبب إغفال أحد الأمرين اللذين تتعلق بهما اللذة ، وهو الإدراك .
فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه ؛ بسبب إغفال الأمر الآخر، وهوحصول الكمال والخير ، بالقياس إلى الملتذ .
ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا إليه بوهم ؛ فإن الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له ، لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه .
بخلاف الأول .

الفصل السادس

تنبيه

(١) إذا أردنا أن نستظهر فى البيان ــ مع غناء ما سلف عنه ــ إذا تُلطف لفهمه ، زدنا فقلنا : إن اللذة هى إدراك كذا ، من حيث هو كذا ، ولا شاغل ، ولا مضاد للمدرك ؛ فإنه إن لم يكن سالماً فارغاً ، أمكن أن لا يشعر بالشرط .

أما غير السالم ، فمثل عليل المعدة ، إذا عاف الحلو .

وأما غير الفارغ ، فمثل الممتلئ جدًّا ، يعاف الطعام اللذيذ .

وكل واحد منهما ، إذا زال مانعه ، عادت لذته وشهوته ، وتأذى بتأخر ما هو الآن يكرهه *

---

(١) أقول : عاف الطعام : كرِهَه .

والغرض من هذا الفصل : أن الشرح المذكور للذة يمكن أن يزاد فيه قيد ، فلا ترد النقوض المذكورة عليه ، معه .

وهو أن يقال :

[. . . ولا شاغل ، ولا مضاد للمدرِك] .

أى يكون المدرك .

فارغا عن الشاغل .

سالماً عن المضاد .

والشاغل : كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام .

والمضاد : كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة . والباقى ظاهر .

الفصل السابع

تنبيه

(١) وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ، وتكون القوة المدركة ساقطة ، كما فى قرب الموت .

أو مُعوَّقة ، كما فى الخدِر ، فلا يُتألَّم به .

فإذا انبعثت القوة ، أو زال العائق ، عظم الألَم *

الفصل الثامن

تنبيه

[١] إنه قد يصح إثبات لذةٍ ما ، يقينا ، ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقاً ، جاز أَن لا نجد إليها شوقاً .

وكذلك قد يصح ثبوت أَذًى ما ، يقينا ، ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة ، كان فى الجواز أَن لا يقع عنها بالغ الاحتراز .

---

(١) أقول : يريد أن ينبه على حال الألم أيضاً .

فذكر أن اللذة كما لاتحصل مع وجود الملتذ به ، عند عدم الإدراك له .

فالألم : أيضاً لايحصل ، مع وجود المؤلم ، عند عدم الإدراك له وهو ظاهر .

[١] أقول : يريد بيان أن العلم بوجود اللذة ، وإن كان يقينيًّا . فهو لايوجب الشوق إليها ، إيجاب الإحساس بها .

مثال الأول : حال العِنّين خِلقة ، عند لذة الجماع .

ومثال الثانى : حال من لم يقاس وصب الإسقام عند الحِمْية *

الفصل التاسع

تنبيه

(١) كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرِك .

وهو بالقياس إليه خير .

والعلم بوجود الألم ، وإن كان يقينيا ، فهو أيضاً لا يوجب الاحتراز عنه ، إيجاب الإحساس به .

وذلك ؛ لأن معرفة المحسوسات بحدودها العقلية ، لايقتضى إدراكها اقتضاء الإحساس بها .

والعلم بما من شأنه أن يشاهد ، لايبلغ درجة المشاهدة ، ولذلك قيل : [ليس الخبر كالمعاينة] .

وجُعلت مرتبة علم اليقين ، دون مرتبة عين اليقين .

ولذلك لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهية اللذة والألم ، على ذكر الإدراك ، دون النيل، على مامر.

وأهل المشاهدة ، يسمون نيل اللذة العقلية .

ذوقاً .

تقابله المقاساة .

والشيخ استعمل لفظة : [الذوق]

ههنا فى جميع اللذات ، ولم يعبر عنه :

بنيل اللذة .

أو الإحساس باللذات .

لأن ذلك يقتضى تكراراً فى المعنى .

فإن معنى الإدراك والنيل ، وما يجرى مجراهما ، داخل فى مفهوم اللذة ، كما مر.

(١) أقول : يريد إثبات اللذة العقلية وبيان أنها أكمل من الحسية .

وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط .

ثم لا شك فى أن الكمالات ، وإدراكاتها ، متفاوتة .

فكمال الشهوة مثلا :

أن يتكيف العضو الذائق ، بكيفية الحلاوة ، مأخوذة عن مادتها .

ولو وقع مثل ذلك ، لا عن سبب خارج ، كانت اللذة قائمة .

وكذلك الملموس ، والمشموم ، ونحوهما .

وكمال القوة الغضبية : أن تتكيف النفس ، بكيفية غلبة ، أو بكيفية شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه .

وكمال الوهم : التكيف بهيأة ما يرجوه ، أو ما يذكره .

وعلى هذا حال سائر القوى .

وتقريرهما أن يقال :

لما كانت اللذة إدراك كمال خيرى ، يحصل لمدرك ما .

كان كل مستلذ به ، أى كل ما يعد لذيذاً ، فهو سبب كمال يحصل لمدرك ما .

وذلك الكمال يكون خيراً بالقياس إلى ذلك المدرك .

ثم إن الكمالات وإدراكاتها ، اللتين تتعلق بهما اللذة ، متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء .

فمنها : ما يتعلق بالقوة الشهوية ، وهو كتكيف العضو الذائق ، بكيفية الحلاوة ، سواء : كانت مأخوذة عن مادة خارجية ، هى شىء حلو .

أو كانت حادثة فى العضو ، لا عن سبب خارج .

فإن كليهما فى إفادة اللذة متساويان .

ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام ، التذاذه بالوقاع ، حالة اليقظة .

وكذلك فى سائر الحواس الظاهرة .

وكمال الجوهر العاقل :

أن تتمثل فيه جلية الحق الأول ، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه .

ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ، مجرداً عن الشوب ، مُبتدأ فيه بعد الحق الأول ، بالجواهر العقلية العالية .

ومنها : ما يتعلق بالقوة الغضبية ، وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هى تصور غلبة ما ، أو تصور أذى حل بمغضوب عليه .

ومنها : ما يتعلق بالقوى الباطنية : كتكيف الوهم بصورة شىء يرجوه ، أو بصورة شىء يتذكره ، فيذكره .

وكذلك فى سائرها .

وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة ، وإدراكات حيوانية لها متفاوتة ، تتبعها لذات بحسبهما .

وللجوهر العاقل أيضاً كمال : وهو أن يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الأول ، بقدر ما يستطيعه .

فإن تعقل الحق الأول على ما هو عليه ، غير ممكن لغيره .

ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة : أعنى الوجود كله .

تمثلا يقينياً ، خالياً عن شوائب الظنون والأوهام ، على وجه ، لا يكون بين ذات العاقل ، وبين ما تمثل فيه ، تمايز .

بل يصير عقلا مستفاداً على الإطلاق .

ولا شك فى أن هذا الكمال خير بالقياس إليه ، وأنه مدرك لهذا الكمال ، ولحصول هذا الكمال له .

فإذن هو ملتذ بذلك .

وهذه هى اللذة العقلية .

ثم إذا قايسنا بين اللذتين ، أعنى :

العقلية .

ثم الروحانية السماوية .

والأجرام السماوية .

ثم ما بعد ذلك .

تمثلا لا يمايز الذات .

فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى ، بالفعل .

والحيوانية .

من حيث الكمية .

ومن حيث الكيفية .

وجدنا العقلية :

أقوى كيفية .

وأكثر كمية .

أما الأول : فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول ، فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها ، كما هى .

والحس لايدرك إلا كيفيات تقوم بسطوح الأجسام التى تحضره .

فإذن الإدراك العقلى خالص إلى الكنه ، عن الشوب .

والحس شوب كله .

وأما الثانى : فلأن عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى ، وذلك ؛ لأن أجناس الموجودات وأنواعها غير متناهية ، وكذلك المناسبات الواقعة بينها .

والمدركات بالحواس محصورة فى أجناس قليلة ، وإن تكثرت فإنما تتكثر بالأشد والأضعف ، كالحلاوتين المختلفتين .

فإذا كانت الكمالات العقلية أكثر .

وإدراكاتها أتم .

كانت اللذة التابعة لهما ، أشد ؛ لأن نسبة اللذة إلى اللذة ، كنسبة الكمال إلى الكمال .

والإدراك إلى الإدراك .

وما سلف فهو الكمال الحيوانى .

والإدراك العقلى خالص إلى الكنه عن الشوب .

والحسى شوب كله .

وعدد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى .

والحسية محصورة فى قلة . وإن كثرت فبالأشد والأضعف .

فإذن اللذة العقلية أشد وأتم من الحسية ، بل لانسبة لها إلى هذه .

والفاضل الشارح : أسند قوله :

[نسبة اللذة إلى اللذة ، نسبة المدرَك إلى المدرَك : والإدراك إلى الإدراك] إلى الخطابة .

وليس كما قال ؛ فإن المحدود والحد ، يجب أن يكونا متطابقين، فى قبول الشدة والضعف :

كالسواد الذى يحد بأنه : لون قابض للبصر .

ثم كان بعض الألوان أقبض للبصر من بعض ، فوجب أن يكون بعض ما : هو سواد أشد من بعض .

وهذا موضع مذكور فى المواضع المتعلقة بالحدود ، من كتاب « طوبيقا » من المنطق .

وقد ذكر هناك :

[أنه موضع علمى]

وقال أيضا :

[إنا نجد عند الأكل ، والشرب ، والوقاع ، حالة مخصوصة ، تعرف باللذة ،

ولا ندرى أهى إدراك ملائم . أم ليست .

وأنتم ما أقمتم عليه برهاناً .

بل ذكرتم أنا نعنى باللذة ، إدراك الملائم .

ثم ذكرتم أن العاقل يدرك الملائم ، فهو ملتذ به .

وهذا البحث لايستقيم بالعناية والتفسير ؛ لأنه ليس بلغوى .

ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة . نسبة المدرَك إلى المدرَك ،

والإدراك إلى الإدراك.

فنسبة اللذة العقلية ، إلى الشهوانية . نسبة جلية الحق

الأول وما يتلوه ، إلى نيل كيفية الحلاوة .

وكذلك نسبة الإدراكين *

فعليكم أن تقيموا البرهان على أن حالة العاقل هى تلك الحالة بعينها ، حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية] .

ثم قال :

[ومما يبطل قولكم ؛ أن النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات ، مع أنها لاتجد اللذة العظيمة التى تصفونها .

فلو كانت الإدراكات نفس اللذات ، لكانت ملتذة كما كانت مدركة .

والقول بأن الاشتغال بتدبير البدن مانع من حصول اللذة . قول بكون الشىء مانعاً عن حصول شىء ، عند حصوله] .

والجواب عن الأول :

أنهم لم يقولوا : إنا نعنى باللذة ، كذا ، كذا .

بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الأكل ، غير التى عند الشرب أو الوقاع ، مع وقوع اسم اللذة على جميعها ، حصلوا الأمر المشترك بينها ، وبين غيرها ، مما يناسبها ، ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها ، فوجدوه :

حاصلاً فى كل صورة توصف باللذة .

وغير حاصل فى كل صورة لا توصف بها .

فعلموا أنه المراد من مفهوم اسم اللذة .

ثم لما وجدوا ذلك الأمر حاصلاً للعقل ، حكموا بوجوده للعقل ؛ فإن ناقش مناقش فى إطلاق الاسم ، فلا مضايقة معه ، بعد ظهور المعنى .

الفصل العاشر

تنبيه

(١) الآن إذا كنت فى البدن وفى شواغله وعلائقه .
أو لم تشتق إلى كمالك المناسب .
أو لم تتألم بحصول ضده .
فاعلم أن ذلك منك ، لا منه .
وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه *

وعن الثانى :
أنهم لم يقولوا : إن اللذة إدراك فقط ،
بل قالوا :
إنها إدراك مشروط بشرائط .
ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة ، لايكون مستجمعاً لتلك الشرائط .
مثلا : لايكون عالماً بأن حصول هذه العلوم خير له .
أو لايكون عالماً بها ، من جهة ما هى خير له .
ثم إنه إن استجمع الشرائط ، فلا نسلم أنه يكون عادم اللذة ؛ فإنا نرى كثيراً من المتعلمين الذين لم يتعلموا إلا مسائل معدودة ، يبتهجون بها أشد ابتهاج ، ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها ، على ملك الدنيا وما فيها ، فضلا عن لذة مطعوم أو منكوح ما .
(١) أقول : يريد أن ينبه على حل إشكال يرد فى هذا الموضع ، وهو أن يقال : كل قوة : تشتاق إلى كمالاتها المستتبعة للذاتها .
أو تتألم بحصول أضداد تلك الكمالات لها .
كالباصرة :
فإنها تشتاق إلى النور .

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) واعلم أن هذه الشواغل التى هى كما علمت من أنها : انفعالات ، وهيئآت تلحق النفس بمجاورة البدن .

وتتألم من الظلمة .

فإن كانت المعقولات كمالات للنفس الإنسانية . فما بالها :

لاتشتاق إلى حصولها ؟

ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها ؟

فذكر فى حله أن سبب :

فقدان الاشتياق .

وعدم التألم بالجهل .

راجع إلينا ، لا إلى المعقولات .

موجود فينا ، غير متعلق بها .

وأحال بيانه إلى ما سبق ؛ وهو :

أن اشتغال النفس بالمحسوسات ، يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات .

وما لم تقبل عليها ، لم تجد ذوقاً لها ، فلم يحصل لها شوق إليها .

وأما أضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة .

وكانت النفس مشتغلة بغيرها ، لم تكن مدركة لها ، متألمة بها .

(١) أقول : يريد أن ينبه على بقاء الأمور — المضادة لكمالات النفس الإنسانية ، التى هى أسباب الشقاوة — معها بعد الموت .

وعلى حصول التألم بها حينئذ ؛ لحصول سببه .

وعلى أن تلك الآلام أشد من الآلام البدنية .

وألفاظه ظاهرة .

إن تمكنت بعد المفارقة . كنت بعدها ، كما كنت قبلها .

لكنها تكون كالآلام متمكنة . كان عنها شغل ، فوقع إليها فراغ ، فأُدركت من حيث هى منافية .

وذلك الألَم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة ، وهو ألَم النار الروحانية ، فوق ألَم النار الجسمانية *

الفصل الثانى عشر

تنبيه

(١) ثم اعلم:

أَن ما كان من رذيلة النفس ؛ من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقة .

---

(١) أقول : يريد بيان مراتب الأشقياء .
ونقدم لذلك مقدمة ، وهى أن نقول :
فوات كمالات النفس يكون لامحالة لعدم استعدادها .
وعدم استعدادها يكون :
إما لأمر عدمى : كنقصان غريزة العقل .
أو وجودى : كوجود الأمور المضادة للكمالات فيها .
وهى :
إما راسخة .
أو غير راسخة .

فهو غير مجبور .

وما كان بسبب غواش غريبة .

فيزول ، ولا يدوم بها التعذيب *

فهذه أقسام ثلاثة ، تشترك فى كونها رذائل ، وهى أسباب النقصان .

وكل واحد منها يكون :

إما بحسب القوة النظرية .

وإما بحسب القوة العملية .

فتصير ستة :

فالذى يكون بسبب نقصان الغريزة ، بحسب القوتين معاً ، فهو غير مجبور بعد الموت ، ولا يكون بسببها تعذيب .

وهو الذى ذكره الشيخ .

والذى يكون بحسب القوة النظرية ، ويكون راسخاً ، فهو أيضاً غير مجبور . لكن يدوم به التعذيب ؛ لأنه الجهل المركب المضاد لليقين ، الذى صار صورة للنفس ، غير مفارقة لها .

والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحاً فى هذا الفصل ، لكنه أيضاً داخل بوجه تحت النقصان الذى حكم الشيخ عليه :

بأنه غير مجبور .

والثلاثة الباقية ، أعنى :

النظرية ، غير الراسخة ، كاعتقادات العوام .

والمقلدة .

والعملية :

الراسخة وغير الراسخة .

كالأخلاق والملكات .

الرديئة المستحكمة .

وغير المستحكمة .

الفصل الثالث عشر

تنبيه

(١) واعلم أن رذيلة النقصان إنما تتأذى بها النفس الشيقة إلى الكمال.

وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب.

فهي التي تكون بسبب غواش غريبة.
وجميعها يزول بعد الموت:
إما لعدم رسوخها.
وإما لكونها هيأة مستفادة من الأفعال والأمزجة، فتزول بزوالها.
لكنها تختلف:
في شدة الرداءة
وضعفها.
وفي سرعة الزوال.
وبطئه.
ويختلف التعذيب بها بعد الموت.
في الكم.
والكيف.
بحسب الاختلافين
(١) أقول: يريد أن يميز في هذا الفصل:
بين الناقصين، المتعذبين بنقصانهم.
سواء دام تعذيبهم به.
أو لم يدم:

والبله بجنبة من هذا العذاب ، وإنما هو للجاحدين ، والمهملين ، والمعرضين عما أُلم به إليهم ، من الحق .

فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء *

وبين الناقصين الذين لايتعذبون بنقصانهم .

فتقول :

النفس الساذجة الصرفة لايكون لها شوق إلى كمالاتها ؛ لأنها لم تعرفها أصلا .

فإن الحكم بأن للنفوس كمالات حقيقية ، ليس بأولى .

والتى لها شوق إليها ، فهى التى عرفت بالاكتساب النظرى : أن لها كمالا ما .

ثم إنها إن لم تكتسب الكمال ؛ فلا يخلو :

إما أنها اكتسبت ما يضاد الكمال ، فصارت جاحدة لكمالها ، من حيث الماهية ، وإن كانت معترفة به من حيث الأنية .

أو اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له ، فصارت معرضة عنه.

أو لم تشتغل بشىء من العلوم ، لكنها تكاسلت فى اقتناء الكمال ، فصارت مهملة إياه .

فهؤلاء أصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم ؛ لاشتياقهم إلى الكمال الفائت عنهم :

وإنما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظرى قاصر عن الوصول إلى المشتاق إليه ، وهو فطانتهم البتراء .

وأسوأهم حالا الجاحدون ، وهم الذين يتعذبون دائماً فقط .

وأما أصحاب النفوس الساذجة ، فهم الذين وسمهم الشيخ

[بالبُلْه] .

والأبله : فى اللغة ، هو الذى غلب عليه سلامة الصدر ، وقلة الاهتمام .

يقال : عيش أبله : أى قليل الغموم .

فهؤلاء لايتعذبون ؛ لأنهم غير عارفين بكمالاتهم ، غير مشتاقين إليها .

الفصل الرابع عشر

تـنبيه -

(١) والعارفون المتنزهون ، إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وحصلت لهم اللذة العليا .

وقد عرفتها *

واعترض الفاضل الشارح بأن :

[النفوس ذوات العقائد الباطلة ، الجازمة بأنها حقة ؛ إذا فارقت الأبدان :
فإن جاز أن يزول عنها ذلك الجزم ، فليجز زوال العقائد الباطلة عنها أيضاً . وحينئذ تصير من أهل السعادة .
وإن لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها ، كما لم يكن قبل الموت ، فلا تكون مشتاقة متعذبة] .

والجواب : أن النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها ، على ما هي عليه .
فإنها إنما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته . ووجدان ما أدركته ، على الوجه الذى أدركته .
فكأنها كانت ذوات إدراك فقط ، فصارت مع ذلك ذوات نيل ، وتم بذلك التذاذها .

وأما التى تمثلت أضداد الكمال فيها ، واعتقدت أنها كمال ، ورجت الوصول إلى ما أدركته ، فإنها لا محالة تفقد بعد الموت مارجته ، فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول إليه ، لا بزوال الجزم عنهم .

(١) أقول : يريد بالعارف :
الكامل بحسب القوة النظرية .

الفصل الخامس عشر

تنبيه

(١) وليس (هذا الالتذاذ مفقودًا من كل وجه ، والنفس فى البدن ، بل المنغمسون فى تأمل الجبروت ، المعرضون عن الشواغل ، يصيبون وهم فى الأبدان ، من هذه اللذة ، حظًّا وافرًا ، قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شىء *

وبالمتنزه :

الكامل بحسب القوة العملية .

فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية .

وإطلاق الدرن على الهيئات البدنية ، استعارة لطيفة ؛ فإنها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام ، كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام .

وإنما قال : [خلصوا إلى عالم القدس] .

لأنهم كانوا ذوى علم به ، فصاروا ذوى عيان له ، فكأنهم كانوا قد ذهبوا إلى ذلك العالم ، ولكن لا بالكلية ؛ فذهبوا الآن بالكلية ، وحصلت لهم اللذة العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول :

(١) أقول : هذا إخبار عن وجود اللذة الحقيقية ، قبل الموت .

وتنبيه عليه ، بالقياس العقلى .

وإنما يتحققه من هو ميسر له .

وألفاظه غنية عن الشرح .

الفصل السادس عشر

تنبيه

(١) والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ، ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية ، إذا سمعت ذكرًا روحانيًّا ، يشير إلى أحوال المفارقات ، غشيها غاش شائق ، لا يعرف سببه ، وأصابها وجد مبرح ، مع لذة مفرحة ، يفضى ذلك بها إلى حيرة ودهش ، وذلك للمناسبة .

وقد جرب هذا تجريباً شديداً .

وذلك من أفضل البواعث .

ومن كان باعثه إياه ، لم يقتنع إلا بتتمة الاستبصار .

---

(١) أقول : يريد بالنفوس السليمة ، التى هى على الفطرة ، النفوس التى لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق .

ولم يفظظها : أى لم يغلظها .

والفظ من الرجال : الغليظ .

والجاسية : الشديدة الصلبة .

يقال : جسأت يده — بالهمزة — أى صلبت .

وغشيها : أى غطاها .

ووجد مبرح : أى شديد .

يقال ضربه ضرباً مبرحاً ، أى بشدة .

وبرّح به الأمر : أى جَهَدَه .

والمنافسة : الرغبة فى الشىء على وجه المباراة فى الكرم .

ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة ، أقنعه ـ ما بلغه ـ الغرض .

فهذه حال لذة العارفين* .

الفصل السابع عشر

تنبيه

(١) وأما البله فإنهم، إذا تنزهوا ، خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم .

ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم .

والمقصود من هذا الفصل : بيان حال المستعدين للكمال .

ومعنى قوله : [ومن كان باعثه إياه] أى من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال .

لم يقنع الا بالوصول التام إليه .

ومن كان باعثه شيئاً غير ذلك ، وقف عند حصول غرضه .

(١) أقول: لما فرغ من بيان أحوال :

النفوس الكاملة .

والمستعدة للكمال .

والجاهلة بالميعاد .

أراد أن يبين حال النفوس الخالية :

عن الكمال .

وعما يضاده .

ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماويًّا ، أو ما يشبهه .

ولعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين .

وهى نفوس البله .

فى هذا الفصل .

واعلم : أن من القدماء من زعم أنها تفنى ؛ لأن النفس إنما تبقى بالصور المرتسمة فيها .

فالخالية عنها ، معطلة .

ولا معطل فى الوجود .

ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقض هذا المذهب .

ثم القائلون ببقائها ، قالوا :

إنها تبقى غير متأذية لخلوها عن أسباب التأذى . والخلاص ، فوق الشقاء .

فإذن هى فى سعة من رحمة الله تعالى .

ويوافق هذا المذهب ما ورد فى الخبر ، وهو قوله عليه السلام :

[أكثر أهل الجنه البله] .

ثم إنها لايجوز أن تكون معطلة عن الإدراك ، وكانت مما لايدرك إلا بآلات جسمانية.

فذهب بعضهم إلى أنها تتعلق بأجسام أخر ، ولا يخلو : إما أن لا تصير مبادئ صورة لها .

وهذا ما ذكره الشيخ ومال إليه .

أو تصير ، فتكون نفوساً لها .

وهذا هو القول بالتناسخ الذى سيبطله الشيخ .

أما المذهب الأول : فقد أشار إليه الشيخ ، فى كتاب« المبدأ والمعاد » وذكر :

[أن بعض أهل العلم ، ممن لا يجازف فيما يقول] .

وأظنه يريد الفارابى . [قال : قولا ممكناً ، وهو: أن هؤلاء إذا فارقوا البدن ، وهم بدنيون لايعرفون غير البدنيات . وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان ، فيشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنية .

(٢) فأما التناسخ فى أجسام من جنس ما كانت فيه ، فمستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة .

أمكن أن يعلقهم تشوقهم إلى البدن ، ببعض الأبدان ، التى من شأنها أن تتعلق بها الأنفس : لأنها طالبة بالطبع . وهذه مهيأة .

وهذهالأبدان ليست بأبدان : إنسانية . أوحيوانية .

لأنه لا يتعلق بها إلا ما يكون نفساً لها .

فيجوز أن تكون أجراماً سماوية .

لا بأن تصير هذه الأنفس : أنفساً لتلك الأجرام أو مدبرة لها .

فإن هذا لايمكن .

بل تستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيل .

ثم تتخيل الصورة التى كانت معتقدة عنده ، وفى وهمه .

فإن كان اعتقاده فى نفسه وأفعاله ، الخير ، شاهدت الخيرات الأخروية ، على حسب ما تخيلتها .

وإلا شاهدت العقاب] .

كذلك قال . [ويجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة ، ولا يكون مقارناً لمزاج الجوهر المسمى روحاً ، الذى لا يشك الطبيعيون أن تعلق النفس به ، لا بالبدن].

فهذا ما ذكره فى الكتاب المذكور.

ولولا مخافة التطويل ، لأوردته بعبارته .

والشيخ جوز بعد ذلك أن يفضى التعلق المذكور بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعد ، الذى للعارفين .

ولى فى أكثر هذه المواضع نظر.

(٢) أقول : وهذا هو المذهب الثانى .

وقد أورد على إبطاله حجتين :

إحداهما : أن يقال لما ثبت أن تهيؤ الأبدان يوجب إفاضة وجود النفوس من العلل

فكان لحيوان واحد نفسان .

ثم ليس يجب أن يتصل كل فناءٍ بكون .

ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام ، عدد ما يقارنها من النفوس .

ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة ، تستحق بدناً واحدًا .

المفارقة ، ثبت أن كل مزاج بدنى ، يحدث ؛ فإنما يحدث معه نفس لذلك البدن .

فإذا فرضنا أن نفساً تناسخها أبدان ، كان للبدن المستنسخ نفسان :

إحداهما : المستنسخة .

والثانية : الحادثة معه .

فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان .

وهذا محال .

لأن النفس هى التى تدبر البدن ، وتتصرف فيه ، وكل حيوان يشعر بشىء واحد يدبر بدنه ، ويتصرف فيه .

وإن كان هناك نفس أخرى لايشعر الحيوان بها ، ولا هى بذاتها ، ولا تتصرف فى البدن .

فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن .

فلا تكون نفساً له .

هذا خلف .

والحجة الثانية : أن يقال : النفس المستنسخة :

إما أن تتصل بالبدن الثانى ، حال فساد البدن الأول .

أو تتصل به قبله بزمان .

أو بعده بزمان .

فإن اتصلت به فى تلك الحالة :

فإما أن يكون البدن الثانى قد حدث فى تلك الحالة . أو يكون قد حدث قبله .

وإن كان قد حدث فى تلك الحالة :

فتتصل به .

أو تتدافع عنه متمانعة .

ثم ابسط هذا ، واستغن بما تجده فى مواضع أخر لنا *

فإما أن يكون عدد النفوس المفارقة ، وعدد الأبدان الحادثة ، فى جميع الأوقات ، متساوية .

أو يكون عدد النفوس أكثر .

أو يكون أقل .

وعلى التقدير الأول : يجب أن يتصل كل فناء بدن ، بكون بدن آخر ، ويجب أيضاً أن يكون عدد الكائنات من الأبدان ، عدد الفاسدات منها .

وهما محالان ، فضلا عن أن يكونا واجبين .

وعلى التقدير الثانى : تكون النفوس المجتمعة على بدن واحد :

إما متشابهة فى استحقاق الاتصال به . أو مختلفة .

والأول يقتضى : إما اتصال الكل به ؛ فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة ، وقد مر بطلانه .

وإما أن تتدافع وتتمانع ، فيبقى الكل غير متصل ببدن ، بعد فساد البدن الأول .
وقد فرضناها متصلة . هذا خلف .

والثانى : يقتضى اتصال البعض ، وبقاء البعض غير متصل . ويعود الخلف .

وعلى التقدير الثالث : لايخلو :

إما أن تتصل نفس واحدة بأبدان أكثر من واحد ، حتى يكون حيوان واحد ، هو بعينه غيره . وهذا محال .

أو تبقى بعض الأبدان المستعدة للنفس ، بلا نفس .

وهو أيضا محال .

أو تتصل بعض النفوس ببعض الأبدان ، ويحدث للبعض الآخر نفوس أخر .
ويلزم منه محالان :

أحدهما : اتصال تلك النفوس ببعض تلك الأبدان ، دون بعض من غير أولوية .

والثانى : حدوث نفوس لبعض الأبدان المستحقة ، دون بعض ، من غير أولوية .

* * *

الفصل الثامن عشر

إشارة

(١) أَجلُّ مبتهِج بشيء ، هوالأَول ، بذاته : لأَنه أَشد الأَشياء إدراكاً ، لأَشد الأَشياء كمالا ، الذى هو برئ عن طبيعة الإمكان والعدم .

وهما منبعا الشر .

ولا شاغل له عنه .

وإن اتصلت النفس المفارقة ببدن ، قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لايخاو :
إما أن يكون ذا نفس أخرى أو لا يكون .
ويلزم على الأول اتصال نفسين ببدن واحد .
وعلى الثانى وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها .

* * *

وأما إن اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان :
فجواز كونها معطلة فى زمان ، يقتضى جواز ذلك فى سائر الأزمنة . ولا نحتاج إلى القول بالتناسخ . وأيضا لا يخلو :
إما أن يكون اتصالها ببدن موقوفاً على حدوث مزاج مستعد ، أولم يكن .
ويلزم على الأول : حدوث نفس أخرى ، مع حدوث ذلك المزاج . وتعود المحالات المذكورة .
وعلى الثانى : أن يتخصص اتصالها بزمان، دون زمان ، مع تساوى الأزمنة بالنسبة إليها.
وهو محال . وههنا تمت الحجة الثانية .
والشيخ قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله : [ثم ابسط هذا] يعنى البرهان الثانى .
وإلى الأصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة ، بقوله :
[واستعن بما تجده فى مواضع أخر لنا] .

(١) أقول : لما فرغ من بيان أحوال الناس فى المعاد ، وقد تقرر فيما مضى ، أن وقوع اللذة ، على ما يطلق عليه معناها ، ليس بالتساوى .

والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما .

والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج ، إذا كانت الصورة . متمثلة من وجه ، كما تتمثل فى الخيال .

غير متمثلة من وجه ، كما يتفق أن لا تكون متمثلة فى الحس .

حتى يكون تمام التمثيل الحسى ، للأمر الحسى .

فكل مشتاق :

فإنه قد نال شيئاً ما .

وفاته شيء ما .

أراد أن يبين ترتيب الجواهر العاقلة فى ذلك .

فذكر أنها مترتبة فى خمس مراتب :

أولها : مرتبة الواجب الأول تعالى .

وإنما ترك لفظة اللذة ، واستعمل بدلها الابتهاج ؛ لأن إطلاقها على الواجب الأول ، وما يليه ، ليس بمتعارف عند الجمهور .

وإنما كان الأول أجل مبتهج بشيء .

لأن كماله هو الكمال الحقيقي لا غير .

وإدراكه هو الإدراك التام فقط .

فعلى القاعدة المذكورة ، يكون ابتهاجه بذاته ، أكمل الابتهاجات على الإطلاق .

واعلم : أن كل خير مؤثر .

وإدراك المؤثر ، من حيث هو مؤثر ، حب له .

والحب إذا أفرط ، سمى عشقاً .

وكلما كان الإدراك أتم .

والمدرك أشد خيرية .

وأما العشق فمعنى آخر .

والأول عاشق لذاته ، معشوق لذاته ؛ عُشق من غيره ، أو لم يُعشق .

ولكنه ليس لا يعشق من غيره . بل هو معشوق لذاته .

من ذاته .

ومن أشياءَ كثيرة ، غيره .

كان العشق أشد .

والإدراك التام ، لا يكون إلا مع الوصول التام .

فالعشق التام ، لايكون إلا مع الوصول التام .

ويكون ذلك — على مامر — : لذة تامة .

وابتهاجا تامًّا .

فإذن العشق الحقيقى : هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما . هى المعشوقة .

ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق ، وربما يشتبه أحدهما بالآخر .

أشار إلى الشوق أيضًا .

وذكر أنه : الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج .

ولا يتصور ذلك إلا إذا كان المعشوق :

حاضراً ، من وجه .

غائباً من وجه .

ثم أثبت العشق الحقيقى للأول تعالى ، لحصول معناه هناك .

فإنه الخير المطلق .

وإدراكه لذاته أتم الإدراكات .

ولم يتحاش عن إطلاق هذا اللفظ عليه ، وإن كان غير مستعمل عند الجمهور ؛ لأنه مستعمل فى عرف الإلـٰهيين من الحكماء ، والمحققين من أهل الذوق .

(٢) ويتلوه المبتهجون به ، وبذواتهم ، من حيث هم مبتهجون به .

وهم الجواهر العقلية القدسية .

فليس ينسب إلى الأول الحق .

ونزهه تعالى عن الشوق ؛ إذ لا يمكن أن يغيب عنه شيء .

وبيّن أنه عاشق لذاته ، معشوق لذاته ، من غير وقوع كثرة فيه .

وأنه معشوق أيضاً لغيره ، بحسب إدراك الغير له .

واعترض الفاضل الشارح :

[بأن الحب :

إن كان هو الإدراك ، كان قولكم :

إدراك الكامل يوجب حبه .

استدلالاً بالشيء على نفسه .

وإن كان غيره ، كان إدراك الأول لكماله ، مخالفاً لإدراك غيره لكمال آخر .

والمختلفات لا يجب اشتراكها فى الأحكام .

فإذن يجوز أن يكون إدراك الغير موجباً للحب .

وإدراكه تعالى غير موجب له] .

والجواب : أن الحب ليس هو الإدراك فقط .

بل هو إدراك المؤثَر ، من حيث هو مؤثَر .

وإدراك الكمال ، إنما يوجب حبه ، لكون الكمال مؤثَراً .

ولما كان الكمال ، وإدراكه ، موجودين للأول تعالى ، حكموا بثبوت الحب هناك ؛

(٢) هذه هى المرتبة الثانية .

وهى مرتبة العقول .

وإنما لم ينسب الشوق إليها لبراءتها عن القوة .

ولا إلى التالين من خُلَّص أَوليائه القديسين .

شوق .

(٣) وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين .

فهم ، من حيث هم عشاق ، قد نالوا نيلاً ما ، فهم ملتذون .

ومن حيث هم مشتاقون ، فقد يكون لأصناف منهم أذى ما .

ولما كان الأذى من قِبَله ، كان أذى لذيذًا .

وقد تُحاكِي مثلَ هذا الأذى ، من الأُمور الحسية محاكاةً بعيدة جدًّا ، حالُ أذى الحِكةِ ، والدغدغة .

فلربما خيل ذلك شيئاً بعيدًا منه .

---

(٣) أقول : وهذه هى المرتبة الثالثة .

وهى مرتبة :

النفوس الناطقة الفلكية .

والكاملة الإنسانية ، ما دامت فى الأبدان .

وقد أثبت لهم العشق والشوق معًا .

وبحسب الشوق ، الأذى .

وذكر أن الأذى لما كان من قبل المعشوق ، كان أذى لذيذاً .

والأذى الذى يصل من المعشوق إلى العاشق ، إنما يكون عنده لذيذاً ؛ لأنه يتصور وصول أثر المعشوق به إليه ؛ ووصول الأثر ، أثر الوصول .

وشبه هذا الأذى اللذيذ ، بأذى الحكة والدغدغة .

ثم ذكر أن ذلك تشبيه بعيد .

وذلك لوجهين :

أحدهما : أن الأذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان .

ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما ، فإن كانت تلك الحركة مخلِّصة إلى النيل ، بطل الطلب ، وحقت البهجة .

والنفوس البشرية ، إذا نالت الغبطة العليا ، فى حياتها الدنيا ، كان أجلُّ أحوالها ، أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علاقة الشوق ، اللهم فى الحياة الأخرى .

(٤) ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية ، مترددة :

بين جهتى الربوبية .

والسفالة على درجاتها .

ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة ، التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة *

وههنا عقليان .

والثانى : أن الأذى واللذة فى الدغدغة متباينان فى الوجود والحس ، لايميز بينهما لتعاقبهما ، فيتخيلهما معاً .

وههنا متحدان .

والباقى ظاهر .

(٤) أقول : وهاتان المرتبتان هما الباقيتان .

وهما مرتبا النفوس الناطقة :

المتوسطة .

والناقصة .

والشوق فى المرتبة الأخيرة ، هوسبب تأذيها فى المعاد ، على ما مر ، وألفاظه ظاهرة .

الفصل التاسع عشر

تنبيه

(١) فإذا نظرت فى الأمور وتأملتها ، وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية : كمالا ، يخصه .

وعشقاً إراديًّا ، أو طبيعيا ، لذلك الكمال .

وشوقاً طبيعيًّا أو إراديا إليه إذا ما فارقه ، رحمة من العناية الأولى على النحو الذى هى به عناية .

فهذه جملة ، وتجد فى العلوم المفصلة لها ، تفصيلا *

(١) أقول : لما فرغ من بيان مقاصده ، وقد تقرر فى أثناء ذلك :

ثبوت العشق للجواهر العاقلة . والشوق لبعضها .

أراد أن ينبه على ثبوتهما لباقى النفوس والقوى الجسمانية ، فذكر ذلك إجمالا ، وأحال التفصيل على العلوم المفصلة ، المشتملة على إثبات الكمالات :

الأولى والثانية لجميع أنواع الأجسام : البسيطة والمركبة .

وكيفية حركاتها نحوها : بالإرادة والطبيعة .

وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها ، فهى عاشقة بالقياس إليها .

ومشتاقة إليها إذا فارقتها .

وألفاظه ظاهرة .

وللشيخ رسالة لطيفة فى العشق ، بين فيها سريانه فى جميع الكائنات * .

* ولعلى — إن ساعد الحظ وواتى الأجل — أحققها فهى عندى منسوخة من أصل فى دار الكتب المصرية . (المحقق)

النمط التاسع

فى مقامات العارفين*

الفصل الأول

تنبيه

(١) إن للعارفين مقامات ودرجات يُخصون بها وهم فى حياتهم الدنيا ، دون غيرهم ، فكأنهم وهم فى جلابيب من أبدانهم ، قد نضوها وتجردوا عنها ، إلى عالم القدس .

---

* لما أشار فى النمط المتقدم إلى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها ، على مراتبها .

أراد أن يشير فى هذا النمط إلى أحوال أهل الكمال من النوع الإنسانى ، ويبين كيفية ترقيهم فى مدارج سعاداتهم .

ويذكر الأمور العارضة لهم فى درجاتهم .

وقد ذكر الفاضل الشارح أن فى هذا الباب أجل ما فى هذا الكتاب ، فإنه رتب فيه علوم الصوفية ، ترتيباً ما سبقه إليه مَن قبله ، ولا لحقه مَن بعده .

(١) أقول : الجلباب : الملحفة .

والجلباب : ما يتغطى به من ثوب وغيره .

ونضا الثوب : خلعه .

والمراد من قوله :

[فكأنهم وهم فى جلابيب من أبدانهم ، قد نضوها ، وتجردوا عنها إلى عالم القدس] .

ولهم أمور خفية فيهم .

وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها . ويستكبرها من يعرفها .

ونحن نقصها عليك .

(٢) وإذا قرع سمعك فيما يقرعه ، وسرد عليك فيما تسمعه ، قصة لسلامان ، وأبسال .

أن نفوسهم الكاملة ، وإن كانت فى ظاهر الحال ، ملتحفة بجلابيب الأبدان ، لكنها كأنْ قد خلعت تلك الجلابيب ، وتجردت عن جميع الشوائب المادية ، وخلصت إلى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة ، عن النقصان والشر .

ولهم أمور خفية فيهم :

هى مشاهداتهم لما تعجز عن إدراكه الأوهام ، وتكل عن بيانه الألسنة .

وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت .

وهو المراد من قوله عز من قائل :

[فَلا تعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ]

وأمور ظاهرة عنهم ، هى آثار كمال ، وإكمال ، تظهر من أقوالهم وأفعالهم .

وآيات تختص بهم ، التى من جملتها ما يعرف :

بالمعجزات .

والكرامات .

وهى أمور : [يستنكرها من ينكرها .

أى لايسكن إليها قلب من لا يعرفها ، ولا يقربها .

[ويستكبرها من يعرفها] .

أى يستعظمها من يقف عليها ويقربها

(٢) أقول : سَرَدَ الحديث : أتى به على وِلائه .

وفلان يسرد الحديث : إذا كان جيد السياق له .

فاعلم أن « سلامان » مثل ضرب لك .

و « سلامان » شجرة ، واسم لموضع ، وهو أيضًا من أسماء الرجال .

و « الإبسال » : التحريم .

وأبسلت فلانًا : إذا أسلمته للهلكة ، وأرهنته .

والبَسْلُ : الحبس والمنع .

وقيل : البسل : اللحى واللوم .

قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع :

[إن ما ذكره الشيخ :

ليس من جنس الأحاجى التى يذكر فيها ، ما يختص مجموعها بشىء اختصاصًا بعيدًا عن الفهم ، فيمكن الاهتداء منها إليه .

ولا هى من القصص المشهورة .

بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الأمور .

وأمثال ذلك مما يستحيل أن يستقل العقل بالوقوف عليه .

فإذن تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب] .

قال :

[وأجود ما قيل فيه أن المراد :

بـ « سلامان » : آدم عليه السلام .

و بـ « أبسال » الجنة .

فكأنه قال : المراد بآدم : نفسك الناطقة .

وبالجنة : درجات سعادتك .

وبإخراج آدم من الجنة ، عند تناول البُر : انحطاط نفسك عن تلك الدرجات ، عند التفاتها إلى الشهوات] .

وأقول : كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ، وتكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما ، لمطلوب لا يناله إلا شيئًا ، فشيئًا .

وأن « إبسالا » مثل ضرب لدرجتك فى العرفان إن كنت من أهله .

ويظفر بذلك النيل ، على كمال بعد كمال ،

ليمكن :

تطبيق « سلامان » على ذلك الطالب .

وتطبيق « أبسال » على مطلوبه ذلك .

وتطبيق ما جرى بينهما من الأحوال ، على الروز الذى أمر الشيخ بحله .

ويشبه أن تكون تلك القصة من قصص العرب ؛ فإن هاتين اللفظتين قد تجريان فى أمثالهم ، وحكاياتهم .

وقد سمعت بعض الأفاضل بـ « خراسان » يذكر أن ابن الأعرابى أورد فى كتابه الموسوم بـ : [النوادر]

قصة ذُكر فيها رجلان ، وقعا فى أسر قوم :

أحدهما مشهور بالخير ، اسمه « سلامان » .

والآخر مشهور بالشر ، من قبيلة جُرهم .

فَفُدى « سلامان » لشهرته بالسلامة ، وأنقذ من الأسر .

وأبْسِلَ الجُرهمى ، لشهرته بالشرارة ؛ حتى هلك .

وسار منهما فى العرب مثل يذكر فيه :

خلاص « سلامان »

وإبسال صاحبه .

وأنا لا أتذكر ذلك المثل ، ولم يتفق لى مطالعة القصة من الكتاب المذكور ، وهى على الوجه الذى سمعته ، غير مطابقة للمطلوب ههنا ، لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين فى نوادر وحكايات العرب .

فإن كان ذلك كذلك ، فـ « سلامان » و « أبسال » ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الأمور ، وكلف غيره معرفة ما وضعه .

ثم حل الرمز إن أطقت *

بل هو ذكر أنك سمعت تلك القصة . فافهم من لفظى « سلامان » و « أبسال » المذكورتين فيها .

نفسك .

ودرجتك فى العرفان .

ثم اشتغل بحل الرمز ، وهو سياقة القصة ، تجدها مطابقة لأحوال العارفين .

فإذن الأمر بحل الرمز ليس تكليفاً بمعرفة الغيب ، إنما هو موقوف على استماع تلك القصة ، وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه . والاهتداء إليه .

ثم إنى أقول : قد وقع لى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان إلى :

« سلامان »

و « أبسال »

إحداهما : وهى التى وقعت أولا ، إلىّ ، ذُكر فيها أنه كان فى قديم الدهر ، ملك :

لـ « يونان »

و « الروم »

و « مصر »

وكان يصادقه حكيم ، فتح بتدبيره له ، جميع الأقاليم ، وكان الملك يريد ابناً يقوم مقامه ، من غير أن يباشر امرأة . فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته فى غير رحم امرأة ، ابن له ، وسماه « سلامان » .

وأرضعته امرأة ، اسمها « أبسال » وربته .

وهو بعد بلوغه عشقها ، ولا زمها ،

وهى دعته إلى نفسها ، وإلى الالتذاذ بمعاشرتها .

ونهاه أبوه عنها ، وأمره بمفارقتها ، فلم يطعه .

وهربا معاً إلى ما وراء بحر المغرب .

وكان للملك آلة يطلع بها على الأقاليم ، وما فيها ، ويتصرف فى أهلها ، فاطلع بها عليهما ، ورق لهما ، وأعطاهما ما عاشا به ، وأهملهما مدة .

. . . .

ثم إنه غضب من تمادى « سلامان » فى ملازمة المرأة ، فجعلها بحيث يشتاق كل إلى صاحبه ، ولا يصل إليه ، مع أنه يراه ، فتعذبا بذلك ، وفطن « سلامان » به ، ورجع إلى أبيه معتذراً .

ونبهه أبوه على أنه لا يصل إلى الملك الذى رشح له ، مع عشقه « أبسال » الفاجرة ، وإلفه لها .

فأخذ « سلامان » و « أبسال » كل منهما يد صاحبه ، وألقيا نفسيهما فى البحر ، فخلصته روحانية الماء بأمر الملك ، بعد أن أشرف على الهلاك .

وغرقت « أبسال » .

واغتم « سلامان » ففزع الملك إلى الحكيم فى أمره ، فدعاه الحكيم وقال : أطعنى ، أوصل « أبسالا » إليك .

فأطاعه، وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك، رجاء وصالها، إلى أن صار مستعداً لمشاهدة صورة « الزهرة » فأراها الحكيم له ، بدعوته لها ، فشغفها حباً، وبقيت معه أبداً ، فنفر عن خيال « أبسال » واستعد للملك بسبب مفارقتها ، فجلس على سرير الملك .

وبنى الحكيم الهرمين ، بإعانة الملك .

واحد للملك .

وواحد لنفسه .

ووضعت هذه القصة ، مع جثتيهما ، فيهما ، ولم يتمكن أحد من إخراجها ، غير أرسطو ؛ فإنه أخرجها بتعليم أفلاطون ، وسد الباب .

وانتشرت القصة ، ونقلها حنين بن إسحاق ، من اليونانى إلى العربى .

وهذه قصة اخترعها أحد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ إليه ، على وضع لايتعلق بالطبع .

وهى غير مطابقة لذلك .

لأنها تقتضى أن يكون الملك : هو العقل الفعال .

والحكيم هو الفيض الذى يفيض عليه مما فوقه .

. . . .

و « سلامان » هو النفس الناطقة ؛ فإنه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات .

و « أبسال » هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس ، وتألفها .

وعشق « سلامان » لـ « أبسال » ميلها إلى اللذات البدنية .

ونسبه « أبسال » إلى الفجور ، تعلقها بغير النفس المتعينة بمادتها ، بعد مفارقة النفس .

وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب ، انغماسهما في الأمور الفانية البعيدة عن الحق .

وإهمالهما مدة مرور زمان عليهما ، لذلك .

وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان ، وهما متلاقيان ؛ بقاء ميل النفس مع فتور القوى ، عن أفعالها ، بعد سن الانحطاط .

ورجوع « سلامان » لأبيه ؛ التفطن للكمال ، والندامة على الاشتغال بالباطل .

وإلقاء نفسهما في البحر ، تورطهما في الهلاك .

أما البدن : فلانحلال القوى والمزاج .

وأما النفس : فلمشايعتها إياه .

وخلاص « سلامان » ؛ بقاؤها بعد البدن ، واطلاعه على صورة « الزهرة » التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية ، وجلوسه على سرير الملك ؛ وصولها إلى كمالها الحقيقي .

والهرمان الباقيان على مرور الدهر ؛ الصورة والمادة الجسمانيتان ، فهذا تأويل القصة .

و « سلامان » مطابق لما عنى الشيخ .

وأما « أبسال » فغير مطابق ؛ لأنه أراد به درجة العارف في العرفان .

فههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال .

فبهذا الوجه ، ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ .

وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها .

* * *

وأما القصة الثانية : وهي التي وقعت إليّ ، بعد عشرين سنة من إتمام الشرح .

وهي منسوبة إلى الشيخ ، وكأنها هي التي أشار الشيخ إليها ؛ فإن أبا عبيدة الجرجاني ، أورد في فهرست تصانيف الشيخ :

. . . .

ذكر قصة « سلامان وأبسال » ، له .

وحاصل القصة :

أن « سلامان » و « أبسال » كانا أخوين شقيقين .

وكان « أبسال » أصغرهما سنًّا : وقد تربى بين يدى أخيه ، ونشأ صبيح الوجه ، عاقلا ، متأدبًا ، عالما ، عفيفًا ، شجاعًا .

وقد عشقته امرأة « سلامان » وقالت لـ « سلامان » اخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك .

فأشار عليه « سلامان » بذلك .

وأبى « أبسال » عن مخالطة النساء .

فقال له « سلامان » : إن امرأتى لك بمنزلة أم ، ودخل عليها ، وأكرمته ، وأظهرت عليه بعد حين ، فى خلوة ، عشقها له ، فانقبض « أبسال » من ذلك ، ودرت أنه لايطاوعها .

فقالت لـ « سلامان » : زوج أخاك بأختى ، فأملكه بها . وقالت لأختها : إنى مازوجتك بـ « أبسال » ليكون لك خاصة دونى ، بل لكى أساهمك فيه .

وقالت لـ « أبسال » : إن أختى بكر حيية لا تدخل عليها نهاراً ، ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك .

وليلة الزفاف ، باتت امرأة « سلامان » فى فراش أختها ، فدخل « أبسال » عليها ، فلم تملك نفسها ، فبادرت تضم صدرها إلى صدره ، فارتاب « أبسال » وقال فى نفسه : إن الأبكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك .

وقد تغيم السماء فى الوقت بغيب مظلم ، فلاح فيه برق ، أبصر بضوئه وجهها فأزعجها ، وخرج من عندها ، وعزم على مفارقتها .

وقال لـ « سلامان » : إنى أريد أن أفتح لك البلاد ، فإنى قادر على ذلك ، وأخذ جيشًا ، وحارب أمما ، وفتح البلاد لأخيه برًّا وبحرًا ، شرقاً وغرباً ، من غير منة عليه .

وكان أول ذى قرنين استولى على وجه الأرض .

. . . .

ولما رجع إلى وطنه ، وحسب أنها نسيته ، عادت إلى المعاشقة ، وقصدت معانقته ، فأبى وأزعجها .

وظهر لهم عدو ، فوجه « سلامان » « أبسالا » إليه ، فى جيوشه ، وفرقت المرأة فى رؤساء الجيش أموالا ، ليرفضوه فى المعركة ، ففعلوا ، وظفر به الأعداء ، وتركوه جريحا وبه دماء ، حسبوه ميتا ، فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش ، وألقمته حلمة ثديها ، واغتذى بذلك إلى أن انتعش وعوفى .

ورجع إلى « سلامان » وقد أحاط به الأعداء وأذلوه ، وهو حزين من فقد أخيه ، فأدركه « أبسال » وأخذ الجيش والعدة ، وكر على الأعداء ، وبددهم ، وأسر عظيمهم ، وسوّى الملك لأخيه .

ثم واطأت المرأة ، طابخه ، وطاعمه ، وأعطتهما مالا ، فسقياه السم .

وكان صدّيقاً كبيراً ، نسباً ، وعلماً ، وعملاً .

واغتم من موته أخوه ، واعتزل ملكه ، وفوض إلى بعض معاهديه ، وناجى ربه ، فأوحى إليه جلية الحال ، فسقى المرأة ، والطابخ ، والطاعم ، ثلاثتهم ، ما سقوا أخاه . ودرجوا .

فهذا ما اشتملت عليه القصة .

وتأويله :

أن « سلامان » مثل للنفس الناطقة .

و « أبسالا » للعقل النظرى المترقى إلى أن حصل عقلا مستفاداً ، وهو درجتها فى العرفان ، إن كانت تترقى إلى الكمال .

وامرأة « سلامان » القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب ، المتحدة بالنفس ، صائرة شخصاً من الناس .

وعشقها لـــ « أبسال » ميلها إلى تسخير العقل ، كما سخرت سائر القوى ؛ ليكون مؤتمراً لها فى تحصيل مآربها الفانية .

وإباؤه ؛ انجذاب العقل إلى عالمه .

. . . .

وأختها التى ملكتها ؛ القوة العملية ، المسماة بالعقل العملى ، المطيع للعقل النظرى، وهو النفس المطمئنة ،

وتلبيسها نفسها بدل أختها ؛ تسويل النفس الأمارة ، مطالبها الخسيسة ، وترويجها على أنها مصالح حقيقية .

والبرق اللامع من الغيم المظلم ؛ هى الخطفة الإلهية التى تسنح فى أثناء الاشتغال بالأمور الفانية ، وهى جذبة من جذبات الحق .

وإزعاجه للمرأة ؛ إعراض العقل عن الهوى .،

وفتحه البلاد لأخيه ؛ اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت ، وترقيها إلى العالم الإلهى ، وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها ، وفى نظم أمور المنازل ، والمدن .

ولذلك سماه بـــ « أول ذى قرنين » فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين .

ورفض الجيش له ؛ انقطاع القوى الحسية ، والخيالية ، والوهمية ، عنها عند عروجها إلى الملأ الأعلى ،

وفتور تلك القوى ؛ لعدم التفاته إليها .

وتغذيته بلبن الوحش ؛ إفاضة الكمال إليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم .،

واختلال حال « سلامان » لفقده « أبسالا » ؛ اضطراب النفس عند إهمالها بتدبيرها شغلا بما تحتها .

ورجوعه إلى أخيه ؛ التفات العقل إلى انتظام مصالحه فى تدبيره البدن .

والطابخ : هو القوة الغضبية ، المشتعلة عند طلب الانتقام .

والطاعم : هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن .

وتواطؤهم على هلاك « أبسال » ، إشارة إلى اضمحلال العقل فى أرذل العمر ، مع استعمال النفس الأمارة إياهما ، لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز .

وإهلاك « سلامان » إياهم ، ترك النفس استعمال القوى البدنية ، آخر العمر ، وزوال هيجان الغضب والشهوة ، وانكسار غاذيتهما .

الفصل الثانى

تنبـــيه

(١) المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم :

« الزاهد » .

واعتزاله الملك وتفويضه إلى غيره ؛ انقطاع تدبيره عن البدن ، وصيرورة البدن تحت تصرف غيره .

* * *

وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ .

ومما يؤيد أنه قصد هذه القصة . أنه ذكر فى رسالته « فى القضاء والقدر » قصة « سلامان وأبسال » .

وذكر فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذى أظهر لـ « أبسال » وجه امرأة « سلامان » حتى أعرض عنها .

فهذا ما اتضح لنا من أمر هذه القصة .

وما أوردت القصة بعبارة الشيخ ؛ لئلا يطول الكتاب .

(١) أقول : طالب الشيء يبتدئ :

بإعراض عما يعتقد أنه يبعد عن المطلوب .

ثم بإقبال على ما يعتقد أنه يقرب إليه .

وينتهى عند وجدان المطلوب .

فطالب الحق يلزمه فى الابتداء أن يعرض عما سوى الحق ، لا سيما ما يشغله عن الطلب أعنى متاع الدنيا وطيباتها .

ثم يقبل على ما يعتقد أنه يقربه من الحق .

وهو عند الجمهور أفعال مخصوصة ، هى العبادات .

والمواظب على فعل العبادات ، من القيام والصيام ونحوهما ، يخص باسم :

« العابد » .

والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق فى سره ، يخص باسم :

« العارف » .

وقد يتركب بعض هذه مع بعض *

فهذان هما : الزهد والعبادة ، باعتبار .

والتبرّى والتولّى ، باعتبار .

ثم إنه إذا وجد الحق ، فأول درجات وجدانه : هى المعرفة .

فإذن أحوال طلاب الحق ، هى هذه الثلاثة .

ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها .

ثم إن هذه الأحوال قد توجد فى الأشخاص على سبيل الانفراد ، وقد توجد على سبيل الاجتماع . وذلك بحسب اختلاف الأعراض والاجتماعات .

الثنائية تكون ثلاثة .

والثلاثية واحداً .

وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله :

[وقد يتركب بعض هذه مع بعض]

الفصل الثالث

تنبيه

(١) الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشترى بمتاع الدنيا ، متاع الآخرة .

وعند العارف تنزه ما ، عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق .

والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذها فى الآخرة ، هى الأجر والثواب .

وعند العارف رياضة ما ، لهِمَمِه وقوَى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور ، إلى جناب الحق . فتصير مسالمة للسر الباطن ، حينما يستجلى الحق لا تنازعه .

---

(١) أقول : لما أشار إلى وجود التركيب بين الأحوال الثلاثة ، أراد أن ينبه على غرض :
العارف
وغير العارف
من الزهد ، والعبادة .
ليتمايز الفعلان بحسبه .
فذكر أن الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان :
فإن الزاهد غير العارف ؛ يجرى مجرى تاجر يشترى متاعاً بمتاع .
والعابد غير العارف ؛ يجرى مجرى أجير يعمل عملا لأخذ أجرة ،
فالفعلان مختلفان ؛ لكن الغرض واحد .
وأما العارف : فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجها إلى الحق ، معرضاً عما سواه ، تنزه عما يشغله عن الحق، إيثاراً لما قصده .

فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم. بل مع تشييع منهاله ، فيكون بكليته منخرطاً فى سلك القدس *

الفصل الرابع

إشارة

(١) لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده ، بأمر نفسه ، إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه ، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما ، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم ، لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير .

وفى الحالة التى يكون فيها ملتفتاً عن الحق إلى ما سواه ، يكبر على كل شىء غير الحق ، احتقاراً لما دونه .

وأما عبادته فارتياض لهممه التى هى مبادئ إرادته ، وعزماته الشهوانية والغضبية ، وغيرهما ؛ ولقوى نفسه الخيالية والوهمية .

ليجرها جميعاً عن الميل إلى العالم الجسمانى ، والاشتغال به ؛ إلى العالم الحقيقى ، مشيعة إياه عند توجهه إلى ذلك العالم .

ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع ، فلا تنازع العقل ، ولا تزاحم السر ، حالة المشاهدة .

فيخلص العقل إلى ذلك العالم .

ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه ، فى سلك التوجه إلى ذلك الجانب .

(١) أقول : لما ذكر فى الفصل المتقدم أن الزهد والعبادة إنما يصدران عن غير العارف لاكتساب الأجر والثواب فى الآخرة .

أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب المذكورين .

وكان مما يتعسر إن أمكن .

وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل ، يحفظه شرع ، يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة : لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه .

فأثبت النبوة والشريعة ، وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء ؛ لأنه متفرع عليهما .

وإثبات ذلك مبنى على قواعد :

وتقريرها أن نقول :

الإنسان لا يستقل وحده بأمور معاشه ، لأنه يحتاج إلى :

غذاء .

ولباس .

ومسكن .

وسلاح .

لنفسه ، ولمن يعوله من أولاده الصغار ، وغيرهم . وكلها صناعية ، لايمكن أن يرتبها صانع واحد ؛ إلا فى مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقداً إياها ، أويتعسر إن أمكن .

لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون فى تحصيلها .

يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك ، فيتم :

بمعارضة : وهى أن يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر .

ومعاوضة : وهى أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله ، بإزاء ما يأخذه منه ، من عمله .

فإذن الإنسان بالطبع محتاج فى تعيشه إلى اجتماع مؤد إلى صلاح حاله .

وهو المرد من قولهم :

[الإنسان مدنى بالطبع]

والتمدن فى اصطلاحهم ، هو هذا الاجتماع .

فهذه قاعدة .

ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند ربه القدير الخبير .

فوجب معرفة :

ثم نقول :
واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم إلا إذا كان بينهم :
معاملة .
وعدل
لأن كل واحد يشتهى ما يحتاج إليه .
ويغضب على من يزاحمه فى ذلك .
وتدعوه شهوته وغضبه ، إلى الجور على غيره .
فيقع من ذلك ، الهرج ، ويختل أمر الاجتماع :
أما إذا كان معاملة وعدل متفق عليهما ، لم يكن كذلك .
فإذن لا بد منهما .
والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات غير المحصورة ، إلا إذا كانت لها قوانين كلية .
وهى الشرع .
فإذن لا بد من شريعة .
والشريعة فى اللغة : مورد الشاربة .
وإنما سمى المعنى المذكور بها ؛ لاستواء الجماعة فى الانتفاع منه . وهذه مقدمة ثانية :
ثم نقول :
والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ، ويقررها على الوجه الذى ينبغى ، وهو الشارع .
ثم إن الناس لو تنازعوا فى وضع الشرع ، لوقع الهرج المحذور منه .
فإذن يجب أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ، ليطيعه الباقون ، فى قبول الشريعة .

المجازى .

والشارع .

واستحقاق الطاعة إنما يتقرر بآيات تدل على كون الشريعة من عند ربه .

وتلك الآيات هى معجزاته .

وهى :

إما قولية .

وإما فعلية .

والخواص للقولية أطوع .

والعوام للفعلية أطوع .

ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية؛ لأن النبوة والإعجاز لايحصلان من غير دعوة إلى خير .

فإذن لابد من شارع هو نبى ذو معجزة .

وهذه قاعدة ثالثة .

ثم إن العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع فى أمور معاشهم بحسب النوع ، عند استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع .

وإذن كان للمطيع والعاصى ثواب وعقاب أخريان ، يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة ، وترك المعصية .

فالشريعة لاتنتظم بدون ذلك ، انتظامها به .

فإذن وجب أن يكون للمحسن والمسىء جزاء من عند الإله :

القدير على مجازاتهم .

الخبير بما يبدونه أو يخفونه .

من أفكارهم .

وأقوالهم .

وأفعالهم .

ووجب أن تكون معرفة المجازى والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة ، فى الشريعة.

ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة .

ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير .

والمعرفة العامية قلما تكون يقينية ، فلا تكون ثابتة ، فوجب أن يكون معها سبب حافظ لها .

وهو التذكار المقرون بالتكرار .

والمشتمل عليهما إنما يكون عبادة مذكرة ، للمعبود ، مكررة فى أوقات متتالية ؛ كالصلاة ، وما يجرى مجراها .

فإذن يجب أن يكون النبي داعياً .

إلى التصديق بوجود خالق ، قدير ، خبير .

وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبله ، صادق .

وإلى الاعتراف بوعد ووعيد أخرويين .

وإلى القيام بعبادات يُذكر فيها الخالق بنعوت جلاله .

وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس فى معاملاتهم ، حتى تستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع .

وهذه قاعدة رابعة .

ثم إن جميع ذلك مقدر فى العناية الأولى لاحتياج الخلق إليه فهو موجود فى جميع الأوقات والأزمنة .

وهو المطلوب .

وهو نفع لا يتصور نفع أعم منه .

وقد أضيف لممتثلى الشرع ، إلى هذا النفع العظيم الدنيوى ، الأجر الجزيل الأخروى ، حسبما وُعدوه .

وأضيف للعارفين منهم ، إلى النفع العاجل والأجر الآجل ، الكمال الحقيقى المذكور .

فانظر :

إلى الحكمة : وهى تبقية النظام على هذا الوجه .

حتى اشتهرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع .

ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا ، الأجرُ الجزيل فى الأُخرى .

ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها ، فيما هم مولون وجوههم شطره .

ثم إلى الرحمة : وهى إبقاء الأجر الجزيل ، بعد النفع العظيم .

وإلى النعمة ، وهى الابتهاج الحقيقى المضاف إليهما .

تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات ، جنابا تبهرك عجائبه .

أى تغلبك وتدهشك .

ثم أقم :

أى أقم الشرع .

واستقم :

أى فى التوجه إلى ذلك الجناب القدسى .

* * *

واعترض الفاضل الشارح ، فقال :

[إن عنيتم بالوجوب فى قولكم :

« لمـّا احتاج الناس إلى شارع وجب وجوده » .

الوجوب الذاتى ، فهو محال .

وإن عنيتم به أنه واجب على الله تعالى ، كما يقوله المعتزلة ، فهو ليس بمذهبكم ،

وإن عنيتم به أن ذلك سبب للنظام الذى هو خير ما ، وهو الله تعالى مبدأ كل خير ، فإذن وجب وجود ذلك منه .

فهو أيضًا باطل ؛ فإن الأصلح ليس بواجب أن يوجد ؛ وإلا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير ؛ فإن ذلك أصلح .

فانظر :

إلى الحكمة .

ثم إلى الرحمة .

وأيضاً قولكم :

المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله ، غير لائق بكم .

لأن سبب المعجزات عندكم أمر نفسانى يحصل للأنبياء ، ولأضدادهم من السحرة ، كما يجىء فى النمط العاشر .

ويمتاز النبي عن ضده بدعوته إلى الخير ، دون الشر .

والتمييز بين الخير والشر عقلى .

فإذن لا دلالة للمعجزات على كون أصحابها أنبياء .

وأيضاً : القول :

بأن المعجز دال على صدق صاحبه .

مبنى على القول بالفاعل المختار ، العالم بالجزئيات الزمانية .

وأنتم لا تقولون به .

وأيضا : القول :

بالعقاب على المعاصى .

لا يستقيم على أصولكم : فإن عقاب العاصى عندكم ، هو ميل نفسه المشتاقة إلى الدنيا ، مع فواتها عنها .

ويلزمكم أن نسيان العاصى لمعصيته ، يقتضى سقوط عقابه] .

والجواب على أصولهم :

أما عن الأول :

فبأن نقول : استناد الأفعال الطبيعية إلى غاياتها الواجبة ، مع القول بالعناية الإلٓهية على الوجه المذكور ، كاف فى إثبات أنية تلك الأفعال .

ولذلك يعللون الأفعال بغاياتها ، كتعريض بعض الأسنان مثلا لصلاحية المضغ التى هى غاياتها .

والنعمة .

تلحظ جناباً تبهرك عجائبه .

ثم أقم ، واستقم *

فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل ، لما صح التعليل بها .

وأما قوله : [الأصلح ليس بواجب]

فنقول عليه :

الأصلح بالقياس إلى الكل ، غير الأصلح بالقياس إلى البعض .

والأول واجب .

دون الثانى .

وليس كون الناس مجبولين على الخير ، من ذلك القبيل ، كما مر .

وأما عن الثانى .

فبأن نقول : الأمور الغريبة التى منها المعجزات :

قولية .

وفعلية .

كما مر .

والمعجزات الخاصة بالأنبياء ، ليست بالفعلية المحضة .

فإذن اقتران الفعلية بالقولية ، خاص بهم ، وهو دال على صدقهم .

وأما عن الثالث :

فبأن نقول ؛ مضافاً إلى ما مر من القول ؛ فى العلم ، والقدرة :

إن مشاهدة المعجزات : التى هى آثار لنفوس الأنبياء ، دالة على كمال تلك النفوس ، فهى مقتضية لتصديق أقوالهم .

وأما عن الرابع :

فبأن نقول :

ارتكاب المعاصى يقتضى وجود ملكة راسخة فى النفس ، هى المقتضية لتعذيبها .

الفصل الخامس

إشـــارة

(١) العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه .

وتعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه .

ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة ، فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب .

ثم اعلم : أن جميع ما ذكره الشيخ من :

أمور الشريعة .

والنبوة .

ليست مما لا يمكن أن يعيش الإنسان إلا به ، إنما هى أمور لا يكمل النظام المؤدى إلى صلاح حال العموم ، فى :

المعاش .

والمعاد .

إلا بها .

والإنسان يكفيه فى أن يعيش، نوع من السياسة لحفظ اجتماعهم الضرورى وإن كان ذلك النوع ، منوطاً بتغلب أو ما يجرى مجراه .

والدليل على ذلك تعيش سكان أطراف المعمورة بالسياسات الضرورية .

(١) أقول : لما ذكر غرض :

العارف .

وغير العارف .

من الزهد .

والعبادة .

لا لرغبة أو رهبة .

وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه

وأثبت مبادئ غرضٍ غيره .

أعنى الثواب .

والعقاب .

أشار فى هذا الفصل إلى غرض العارف فيما يقصده ، فنقول :

للعارف بالكمال الحقيقى حالتان بالقياس إليه :

إحداهما : لنفسه خاصة ، وهى محبته لذلك الكمال .

والثانية : لنفسه وبدنه جميعاً ، وهى حركته فى طلب القربة إليه .

والشيخ :

عبر عن الأول : بالإرادة .

وعن الثانى : بالتعبد .

وذكر أن :

إرادة العابد .

وتعبده .

يتعلقان بالحق الأول جل ذكره لذاته ، ولا يتعلقان بغيره ، لذات ذلك الغير .

بل إن تعلقا بغير الحق ، تعلقا لأجل الحق أيضاً .

فقوله : [العارف يريد الحق الأول لا لشىء غيره] .

بيان لتعلق إرادته بالحق لذاته .

وقوله : [ولا يؤثر شيئا على عرفانه] .

أى لا يؤثر شيئاً غير الحق على عرفانه ؛ فإن الحق مؤثَر على عرفانه ؛ لأن العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف ، على ، ما صرح به فيما يجئ ، وهو قوله :

[من آثر العرفان ، للعرفان ، فقد قال بالثانى] .

وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته ، فهو مؤثر لا محالة لغيره ، فالعرفان مؤثر لغيره ، وذلك الغير هو الحق لا غير . فإذن الحق مؤثر على العرفان .

أو المرهوب منه .

هو الداعى .

وإنما اختص العارف بأنه لايؤثر شيئًا غير الحق ، على عرفانه ؛ لأن غير العارف يؤثر نيل الثواب ، والاحتراز عن العقاب ؛ على العرفان .

فإنه يريد العرفان لأجلهما .

أما العارف فلا يؤثر شيئًا عليه ، إلا الحق الذى هو فقط مؤثر لذاته ، بالقياس إليه .

وقوله : [وتعبده له فقط] .

إشارة إلى تعلق عبادة العارف أيضًا بالحق فقط .

فإن قيل : هذا يناقض ما ذكره فيما مر :

وهو أن عبادة العارف رياضة ، لقواه ، ليجرها إلى جناب الحق ، وهو غيره .

فإن جرّ القوى إلى جناب الحق ، ليس هو الحق ذاته .

قلنا : مراده ، ليس أن العارف لايقصد فى تعبده غير الحق مطلقًا . بل هو : أن العارف لايقصد غير الحق بالذات . إنما يقصد الحق بالذات .

ويقصد — إن قصد غيره — بالعرض ، ولأجل الحق ، كما مر .

فهذا حكم ، من حيث يلاحظ العارف نفسه ، بالقياس إلى الحق الأول الذى هو مراده لذاته .

ثم إذا لوحظ كل واحد :

من الحق .

والعبادة .

بالقياس إلى الآخر .

وجد إسناد العبادة إلى الحق الأول واجبًا ، من الجهتين .

وأما باعتبار ملاحظة الحق ، بالقياس إلى العبادة ، فلما ذكره فى قوله :

[ولأنه مستحق للعبادة]

وأما باعتبار ملاحظة العبادة ، بالقياس إلى الحق ، فلما ذكره فى قوله :

[ولأنها نسبة شريفة إليه] .

وفيه المطلوب .

وذكر الفاضل الشارح ، فى هذا الموضع :

[أن تعبد العارفين يكون :

إما لذات الحق .

أو لصفة من صفاته .

أو لتكميل أنفسهم .

وهى طبقات ثلاث مرتبة :

أشار الشيخ إلى الأولى بقوله :

« وتعبده له فقط » .

وإلى الثانية بقوله :

« ولأنه مستحق للعبادة » .

وإلى الثالثة بقوله :

« ولأنها نسبة شريفة إليه » . . . .] .

أقول :

فى هذا التفسير تجويز أن يكون للعارف معبود بالذات غير الحق .

وباقى الفصل يدل على خلافه .

ثم إن الشيخ أشار إلى :

[كون غرض العارف مخالفاً لأغراض غيره]

بقوله : [لا لرغبة ، أو رهبة] .

أى لا لرغبة فى الثواب .

أو رهبة من العقاب .

* * *

وبيّن فساد كون ذلك غرضاً بالقياس إلى العارف بقوله :

[وإن كانت] .

ويكون الحق ليس الغاية ، بل الواسطة إلى شيء غيره هو الغاية .

أى وإن كانت الرغبة ، أو الرهبة المذكورتان ، غايتين للعبادة .
فيكون الثواب المرغوب فيه .
أو العقاب المرغوب عنه .
هو الداعى إلى عبادة الحق .
وفيهما مطلوب عابد الحق .
ويكون الحق غير الغاية ، بل هو الواسطة إلى نيل الثواب ، والخلاص من العقاب ، الذى هو الغاية .
وهو المطلوب .
فيكون هو المعبود بالذات : لا الحق .
فهذا شرح هذا الفصل .

قال الفاضل الشارح :
[من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مراداً لذاته ، وزعم أن الإرادة صفة لاتتعلق الا بالممكنات ؛ لأنها تقتضى ترجيح أحد طرفى المراد ، على الآخر .
وذلك لا يعقل إلا فى الممكنات] .

قال :
[والشيخ أيضاً برهن فى أول « النمط السادس » على أن كل من يريد شيئاً، فلا بد أن يكون حصوله للمريد أولى من عدمه .
ويكون المقصود بالقصد الأول ، هو ذلك الحصول] .

وبنى عليه :
[أن كل مريد مستكمل .
فإذن كل من أراد الله تعالى ، لم يكن مراده هو الله تعالى ، بل استكمال ذاته] .

وهو المطلوب دونه *

وأجاب عنهما :

[بأنهما مصادرة على المطلوب .

لأنهما مبنيان على أن الإرادة لا تتعلق :

إلا بالممكن .

وإلا بما يستكمل به المريد .

وهو ما ادعاه المعترض] .

ونحن نقول :

إنها تتعلق بالله ، لا بشيء غيره أيضاً .

وأقول : فى بيان أن الإرادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضى :

إمكان المراد .

وإكمال المريد .

لالتعلق الإرادة به .

بل لكونه فعلا .

أو لكونه مستحصلا للمريد بإرادته .

وههنا ليس المراد كذلك !

فإذن سقطت الاعتراضات .

الفصل السادس

إشارة

(١) المستَحِلُّ توسيطَ الحق مرحوم من وجه ؛ فإنه لم يطعم لذة البهجة به ، فيستعطفها ، إنما معارفته مع اللذات المُخدَجة ، فهو حنون إليها غافل عما وراءها .

وما مثله بالقياس إلى العارفين ، إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنكين ، فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجد ، إذا ازورُّوا عنها ، عائفين لها ، عاكفين على غيرها .

---

(١) أقول : المخدَج : الناقص .

يقال : أخدجت الناقة : إذا جاءت بولدها ناقص الخلق . والولد مُخدَج .

والحنون : المشتاق .

وحنكته السن ، وأحنكته : أي أحكمته التجارب . فهو مُحنَّك ، ومُحْنَك .

وازورّ عنه : عدل عنه .

وعاف الطعام أو الشراب : كرهه ، فلم يتناوله .

وعكف على الشيء : أقبل عليه مواظباً .

وخوله الله الشيء : ملكه إياه .

وبعثر عنه : كشف عنه .

وطمح بصره إلى الشيء : ارتفع .

والقبقب : البطن .

والذبذب : الذكر .

كذلك من غض النقص بصرَه عن مطالعة بهجة الحق ، أَعلق كفيه بما يليه من اللذات ، لذات الزور ، فتركها فى دنياه عن كره ، وما تركها إلا ليستأْجل أضعافها .

وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه ، ليخوِّله فى الآخرة شبعه منها ، فيُبعث إلى :

مطعم شهى .

ومشرب هنى .

وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى عليه الصلاة والسلام :

[منْ وُقِىَ شَرَّ لَقْلَقِهِ ، وَقبْقَبِهِ ، وَذَبْذَبه ، فَقدْ وُقِىَ] .

واللقلق : اللسان .

والشجون : جمع شجن ، وهو طريق الوادى .

والكد : الشدة فى العمل ، وطلب الكسب .

ا والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحق واسطة فى تحصيل آخر غيره ، وهو من يتزهد فى الدنيا ، ويعبد الحق :

رغبة فى الثواب .

أو رهبة من العقاب .

ووجه العذر ، بيان نقصه فى ذاته .

وفى عبارات الشيخ لطائف كثيرة ، تتبين للمتأمل فيها :

منها : وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة ، وهو نقصان لا يمكن أن يزول .

ومنها : تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالأعمى الذى يطلب شيئاً فاته ؛ فإنه يعلق يده بما يليه ، سواء كان ما أعلق به يده مطلوباً ، أو لم يكن .

ومنها : التنبيه على أن زهد غير العارف ، زهد عن كره ، فهو مع كونه فى صورة الزهاد ، أحرص الخلق بالطبع ، على اللذات الحسية ؛ فإن التارك شيئا ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة .

ومنكح بهى .

وإذا بُعثر عنه فلا مطمح لبصره فى أُولاه وأُخراه، إلا إلى لذات قبقبه ، وذبذبه .

والمستبصر بهداية القدس فى شجون الإيثار ، قد عرف اللذة الحق ، وولى وجهه سمتها ، مسترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده .

وإن كان ما يتوخاه بكده ، مبذولا بحسب وعده *

الفصل السابع

إشارة

(١) أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة .

وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى .

ومنها : نسبة همته إلى الدناءة والضعف ، فإن قوله : [لامطمح لبصره] .
مشعر بأنه أدنى منزلة من أن يستحق تلك اللذات الحسيسة .
ومنها : التعبير البليغ فى تخصيص لذة البطن والفرج ، بالذكر .

* * *

وقد ذكر فى آخر الفصل :
[أن هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده، من اللذات الحسية .
حسبا وعده الأنبياء عليهم السلام] .
وقد أشار إلى كيفية ذلك فى « النمط الثامن » حين ذكر إمكان تعلق نفوس البله بأجسام هى موضوعات لتخيلاتهم .
وعبر عن هذه السعادة ، بالسعادة التى تليق بهم .
(١) أقول : اعتراه : غشيه .
واعتلاق العروة الوثقى : الاعتصام بها .

أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانى .
من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى .

واعلم أن الشيخ أراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ، أن يذكر أحوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق ، من بدء حركتهم إلى نهايتها ، التى هى الوصول إليه تعالى .

وأن يشرح ما يسنح لهم فى منازلهم .

فذكرها فى أحد عشر فصلا متواليا .

أولها : هذا الفصل .

وهو مشتمل على ذكر مبادئ حركاتهم .

فذكر أن الإرادة هى أولى درجاتهم ، المترتبة بحسب حركاتهم ، وهى المبدأ القريب من الحركة .

ومبدؤها :

تصور الكمال الذاتى ، الخاص بالمبدأ الأول ، الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه ، بقدر استعداداتهم .

والتصديق بوجوده تصديقاً جازماً مع سكون نفس .

سواء كان يقينياً مستفاداً من قياس برهانى .

أو كان إيمانياً مستفاداً من قبول قول الأئمة الهادين إلى الله تعالى .

فإن كل واحد منهما اعتقاد ، يقتضى تحريك صاحبه فى طلب ذلك الفيض .

ولما كانت الإرادة مترتبة على هذا التصديق ، عرفها بأنها :

حالة تعترى بعد الاستبصار ، أو الفقد المذكور .

ثم صرح بأنها رغبة فى الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا تزول ولا تتغير ، فهى مبدأ حركة السير إلى العالم القدسى .

وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم .

واعلم أن الشيخ ذكر فى « النمط الثالث » :

أن للحركة الإرادية الحيوانية ، أربعة مبادئ مترتبة :

الإدراك .

فيتحرك سيره إلى القدس ، لينال من رَوح الاتصال .
فما دامت درجته هذه فهو مريد *

الفصل الثامن

إشارة

(١) ثم إنه لَيحتاج إلى الرياضة .
والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض :

ثم الشوق ، المسمى بالشهوة أو الغضب .

ثم العزم ، المسمى بالإرادة الجازمة .

ثم القوة المؤتمرة المنبثة ، فى الأعضاء .

والحركة المذكورة ههنا إرادية ، لكنها ليست بحيوانية .

فلها من المبادئ المذكورة : الأولى .

وهو ما عبر عنه بالاستبصار ، أو العقد المقارن لسكون النفس .

والثانية والثالثة : وهما ما عبر عنهما بالإرادة .

وإنما اتحدتا ههنا ؛ لأنهما لا يتباينان إلا عند اختلاف الدواعى والصوارف .

وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذى اشترطه ههنا .

وسقطت الرابعة ؛ لأن هذه الحركة ليست بجسمانية .

والفاضل الشارح : أورد فى تفسير هذا الفصل أصناف طلاب الحق ، والرياضات اللائقة بكل صنف ، وذلك غير مناسب لما فيه .

(١) أقول مستن الإيثار : طريقته .

والمشفوعة : المقرونة .

الأوَّل : تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار .

والثانى : تطويع النفس الأَمارة ، للنفس المطمئنة ، لتنجذب قوى التخيل والوهم ، إلى التوهمات المناسبة للأَمر القدسى ؛ منصرفة عن التوهمات المناسبة للأَمر السفلى .

وكلام رخيم : رقيق .
يقال : رخَّم صوته : أى ليَّنه .
والشمال — بالكسر — الخلق ، وجمعه شمائل .

* * *

والمقصود من هذا الفصل :
ذكر احتياج المريد إلى الرياضة .
وبيان أغراض الرياضة .
وأنا أذكر قبل الخوض فى التفسير ، ماهية الرياضة ، فأقول :
رياضة البهائم : منعها عن إقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض ، وإجبارها على ما يرتضيه ، لتتمرن على طاعته .
والقوة الحيوانية التى هى مبدأ الإدراكات ، والأفاعيل الحيوانية فى الإنسان ، إذا لم يكن لها إلى طاعة القوة العاقلة ملكة ، كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة .
تدعوها شهوتها تارة .
وغضبها تارة .
اللتان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة .
بسبب ما تتذكرانه تارة .
وبسبب ما يتأدى إليهما من الحواس الظاهرة ، تارة إلى ملائمها ، فتتحرك حركات مختلفة حيوانية ، بسبب تلك الدواعى .
وتستخدم القوة العاقلة فى تحصيل مراداتها .
فتكون هى أمارة ، تصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ .

والثالث : تلطيف السر للتنبه .
والأول : يعين عليه الزهد الحقيقى .

والعقلية مؤتمرة عن كره ، ومضطربة .
أما إذا راضتها القوة العاقلة :
بمنعها عن التخيلات ، والتوهمات ، والإحساسات ، والأفاعيل المثيرة .
للشهوة . والغضب .
وإجبارها على ما يقتضيه العقل العملى ، إلى أن تصير متمرنة على إطاعته ، متأدبة فى خدمته .
تأتمر بأمرها .
وتنتهى بنهيها .
كانت العقلية مطمئنة ؛ ولا يصدرعنها أفعال مختلفة بحسب المبادئ .
وباقى القوى بأسرها مؤتمرة ، مستسلمة لها .
وبين الحالتين حالات مختلفة ، بحسب استيلاء إحداها على الأخرى :
تتبع الحيوانية فيها أحياناً هواها ، عاصية للعاقلة .
ثم تندم فتلوم نفسها ، فتكون لوامة .
وإنما سميت هذه القوى ، بالنفوس :
الأمارة .
واللوامة .
والمطمئنة .
ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات فى التنزيل الإلهى .
فإذن رياضة النفس :
نهيها عن هواها .
وأمرها بطاعة مولاها .
ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة ، كانت الرياضات مختلفة :
منها : الرياضات العقلية المذكورة فى الحكمة العملية .

والثانى : يعين عليه عدة أشياء :

العبادة المشفوعة بالفكرة .

ومنها : الرياضات السمعية ، المسماة بالعبادة الشرعية .

وأدق أصنافها رياضة العارفين ؛ لأنهم يريدون وجه الله تعالى لاغير ، وكل ماسواه شاغل عنه .

فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول ، وإجبارها على التوجه نحوه .

ليصير الإقبال عليه .

والانقطاع عما دونه .

ملكة لها .

وظاهر أن كل رياضة ، هى داخلة فى الحقيقة ، فى هذه الرياضة ، ولا ينعكس .

إلا أنها تختلف باختلاف مراتبهم فى سلوكهم .

تبتدئ من أجَلِّ أصنافها .

وتنتهى عند أدقها .

فهذا ما أقوله فى الرياضة .

وأرجع إلى المقصود فأقول :

الغرض الأقصى من الرياضة شىء واحد :

هو نيل الكمال الحقيقى ، إلا أن ذلك موقوف على حصول أمر وجودى ، هو الاستعداد .

وحصول ذلك الأمر ، مشروط ، بزوال الموانع .

والموانع :

إما خارجية .

وإما داخلية .

ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس المُوقِّعة لما لُحِّن به من الكلام ، موقع القبول من الأوهام .

فإذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة أغراض :

أحدها : تنحية ما دون الحق : عن مستن الإيثار .

وهو إزالة الموانع الخارجية .

والثانى : تطويع النفس الأمارة ، للمطمئنة ، لينجذب التخيل والتوهم ، عن الجانب السفلى ، إلى الجانب القدسى .

ويتبعها سائر القوى ضرورة .

وهو إزالة الموانع الداخلية ، أعنى الدواعى الحيوانية المذكورة .

الثالث : تلطيف السر للتنبه .

وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال ؛ فإن مناسبة السر مع الشيء اللطيف ، لا تمكن إلا بتلطيفه .

ولطف السر عبارة عن تهيئة :

لأن تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ، ولأن ينفعل عن الأمور الإلهية المبهجة للشوق والوجد بسهولة .

ثم إن الشيخ لما فرغ من ذكر أغراض الرياضة ، ذكر ما يعين على الوصول إلى كل واحد من هذه الأغراض .

أما الأول : فقد ذكر ما يعين عليه شيئاً واحداً :

وهو الزهد الحقيقى المنسوب إلى العارفين ، الذى هو التنزه عما يشغل السر عن الحق ، كما مر ، وذلك ظاهر .

وأما الثانى : فقد ذكر ما يعين عليه ثلاثة أشياء :

الأول : العبادة المشفوعة بالفكر ، يعنى المنسوبة إلى العارفين .

وفائدة اقترانها بالفكر ؛ أن العبادة تجعل البدن بكليته متابعاً للنفس

ثم نفس الكلام الواعظ ، من قائل ذكى بعبارة بليغة ، ونغمة رخيمة ، وسمت رشيد .

فإن كانت النفس مع ذلك ، متوجهة إلى جناب الحق بالفكر ، صار الإنسان بكليته مقبلا على الحق ،

وإلا صارت العبادة سبباً للشقاوة كما قال عز وجل :

[فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ]

ووجه إعانة هذه العبادة على الغرض الثانى ، هو أنها أيضاً رياضة ما ، لهمم العابد والعارف .

وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جانب الغرور ، إلى جانب الحق ، كما مر.

والثانى : الألحان ، وهى تُعين بالذات ، وبالعرض .

ووجه إعانتها بالذات : أن النفس الناطقة ، تقبل عليها ؛ لإعجابها بالتأليفات المتفقة ، والنسب المنتظمة ، الواقعة فى الصوت الذى هو مادة النطق ، فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية ، فى أغراضها الخاصة بها ، فتتبعها تلك القوى.

وحينئذ تكون الألحان مستخدمة لها .

ووجهُ إعانتها بالعرض : أنها توقع الكلام المقارن لها ، موقع القبول من الأوهام ؛ لاشتمالها على المحاكاة ، التى تميل النفس بالطبع إليها ، فإذا كان لك الكلام واعظاً . باعثاً على طلب الكمال ، صارت النفس متنبهة لما ينبغى أن يفعل ، فغلبت على القوى الشاغلة إياها ، وطوعتها .

والثالث : نفس الكلام الواعظ ، يعنى الكلام المفيد للتصديق بما ينبغى أن يفعل على وجه الإقناع ، وسكون النفس .

فإن ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى ، لاسيما إذ اقترنت بأمور أربعة :

أحدها : يعود إلى القائل :

وهو كونه ذكياً : فإن ذلك كشهادة تؤكد صدقه ، ووعظ من لا يتعظ لا ينجح ، لأن فعله يكذب قوله .

وأما الغرض الثالث : فيعين عليه :
الفكر اللطيف .

والثلاثة الباقية : تعود إلى القول .

منها : واحد يعود إلى اللفظ .

وهو كونه بعبارة بليغة ، أى تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل ، من غير زيادة عليه ، ولا نقصان منه ؛ كأنه قالب أفرغ فيه المعنى .

. . . وواحد يعود إلى هيأة اللفظ :

وهو أن يكون بنغمة رخيمة ؛ فإن لين الصوت يفيد هيأة النفس ، تعدها نحو المساهمة فى القبول .

وشدته تفيدها هيأة تعدها نحو الامتناع عن القبول .

وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة فى النفس ، يناسب كل صنف منها ، صنفاً من الهيئات النفسانية .

والأطباء والخطباء يستعملونها فى معالجة الأمراض النفسانية ، وفى إيقاع الإقناعات المطلوبة ، بحسب تلك المناسبات .

. . . وواحد يعود إلى المعنى :

وهو أن يكون على سمت رشيد ، أى يكون مؤدياً إلى تصديق نافع للمريد فى السلوك بسرعة .

واعلم : أن نفس الكلام الواعظ يسمى فى صناعة الخطابة بـ « العمود » .

والأمور المذكورة اللاحقة به ، المعينة على الإقناع بـ « الاستدراجات » .

وأما الثالث : فقد ذكر مما يعين عليه شيئين :

الأول : الفكر اللطيف :

وهو أن يكون معتدلا فى الكيفية والكمية ، وفى أوقات ، لا تكون الأمور البدنية — كالامتلاء والاستفراغ المفرطين ، وغيرهما — شاغلة للنفس عن الإدراك العقلى ؛ فإن كثرة الاشتغال بمثل هذه الفكر تفيد النفس هيأة تعدها لإدراك المطالب بسهولة .

والعشق العفيف الذى يـأمر فيه شمائل المعشوق ، ليس سلطان الشهوة *

والثانى : العشق العفيف .

واعلم أن العشق الإنسانى ، ينقسم : إلى حقيقى ، مر ذكره .

وإلى مجازى :

والثانى ينقسم :

إلى نفسانى .

وإلى حيوانى :

والنفسانى : هو الذى يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق ، لنفس المعشوق فى الجوهر ، ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق ؛ لأنها آثار صادرة عن نفسه .

والحيوانى : هو الذى يكون مبدؤه شهوة حيوانية ، وطلب لذة بهيمية ، ويكون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق ، وخلقته ، ولونه ، وتخاطيط أعضائه ؛ لأنها أمور بدنية .

والشيخ أشار بقوله : [بالعشق العفيف]

إلى الأول من المجازين ؛ لأن الثانى مما يقتضيه استيلاء النفس الأمارة وهو معين لها ، على استخدامها القوة العاقلة .

ويكون فى الأكثر مقارنًا للفجور ، والحرص عليه .

والأول بخلاف ذلك ؛ وهو يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ، ورقة ، منقطعة عن الشواغل الدنيوية ، معرضة عما سوى معشوقه ، جاعلة جميع الهموم همًّا واحداً .

ولذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقى أسهل على صاحبه من غيره ؛ فإنه لا يحتاج إلى الإعراض عن أشياء كثيرة .

وإليه أشار من قال :

[من عشق وعف ، وكتم ومات ، مات شهيداً] .

الفصل التاسع

إشارة

(١) ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًّا ما .

عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيذة كأنها

بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه .

وهو المسمى عندهم « أوقاتاً » .

وكل وقت يكتنفه وجدان :

وجد إليه .

ووجد عليه .

ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشى ، إذا أمعن فى الارتياض *

(١) أقول : عنّ الشيء : اعترض .

وخلس واختلس : استلب .

وومض البرق وميضًا ، وأومض : لمع لمعانًا خفيفًا غير معترض ، فى نواحى الغيم .

والشيخ أشار فى هذا الفصل إلى أولى درجات الوجدان والاتصال .

وهى إنما تحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة .

وتتزايد بتزايد الاستعداد .

وقد لاحظوا فى تسميتها بـ « الوقت » قول النبى صلى الله عليه وعلى آله :

[لى مع الله وقت لا يستغنى عنه ملك مقرب ، ولا نبى مرسل] .

والوَجدان اللذان يكتنفان الوقت ، لا يتساويان :

لأن الأول حزن فى استبطاء الوجد .

والآخر أسف على فواته .

الفصل العاشر

إشارة

(١) ثم إنه ليتوغل فى ذلك ، حتى يغشاه فى غير الارتياض. فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره أمرًا ، فغشيه غاش .

فيكاد يرى الحق فى كل شىء *

الفصل الحادى عشر

إشارة

[١] ولعله إلى هذا الحد تستعلى عليه غواشيه ، ويزول هو عن سكينته ، فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره .

فإذا طالت عليه الرياضة ، لم تستفزه غاشية ، وهدى للتابيس فيه *

---

(١) أقول : أوغل : سار سريعًا ، وأمعن فيه .

وتوغل فى الأرض : سار فيها فأبعد منه .

ويوجد فى بعض النسخ بالوجهين ، أعنى : ليوغل ، وليتوغل .

ولحه : أبصره بنظر خفيف .

وعاج منه : رجع وانثنى عنه .

وعاج به : قام به .

المعنى : أن الاتصال بجناب القدس ، إذا صار ملكة ؛ فهو قد يحصل فى غير حالة الارتياض ، الذى كان مُعدًّا لحصوله من قبل .

[١] أقول : علا واستعلى ؛ بمعنى .

والسكينة : الوقار .

الفصل الثانى عشر

إشارة

(١) ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ، ينقلب له وقته سكينة .
فيصير المخطوف ، مألوفاً .
والوميض ، شهاباً بيناً .
وتحصل له معارفة مستقرة ، كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته .
فإذا انقلب عنها ، انقلب خسران آسفا *

واستوفز فى قعدته : قعد قعوداً منتصباً غير مطمئن .
واستوفزه الخوف وما يشبهه : استخفه .
والتلبيس ، كالتدليس ؛ وهو كتمان العيب .
والسبب فيما ذكره الشيخ ، أن الأمر العظيم إذا عافص الإنسان بغتة فقد يستفزه ؛ لكون النفس غافلة عن هجومه ، غير متأهبة له فينهزم منه دفعة .
أما إذا توالى ، واستمر إلف الإنسان به ، زال عنه الاستفزاز ؛ لأن النفس قد تتأهب لتلقيه ؛ إذ هى متوقعة لعوده .
والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور ، لاستنكافه عن الترائى بالكمال ؛ فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ، ويستعمل التلبيس فيه .
(١) أقول : فى بعض النسخ بدل قوله : [ينقلب له وقته سكينة]
قوله : [ينقلب له وفده سكينة]
يقال : وفد فلان على الأمير : إذا ورد رسولا إليه .
فهو وافد .
والجميع وفد .

الفصل الثالث عشر

إشارة

(١) ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به .

فإذا تغلغل فى هذه المعارفة ، قل ظهوره عليه ، فكان :

هو ــ وهو غائب ــ حاضراً .

ــ وهو ظاعن ــ مقيما *

والرواية الأولى أظهر .

والخطف : الاستلاب .

والشهاب : شعلة نار ساطعة .

و [شهاباً بينا] أى واضحاً .

وفى بعض النسخ : [ثبتاً] .

أى ثابتاً . [. . . ويحصل له معارفة مستقرة] .

أى مع الحق الأول . [آسفاً] .

أى متلهفاً .

والمعنى ظاهر .

(١) أقول : تغلغل الماء فى الشجر : تخللها .

وظعن : سار .

والمعنى : أنه قبل هذا المقام ، كان بحيث يظهر عليه :

أثر الابتهاج ، عند الذهاب .

والأسف ، حالة الانقلاب .

فصار فى هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه ، فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال ، حاضراً عنده ، مقيماً معه ، وهو بالحقيقة .

غائب عنه .

ظاعن إلى غيره .

الفصل الرابع عشر

إشارة

(١) ولعله إلى هذا الحد إنما تتيسر له هذه المعارفة أحياناً .

ثم يتدرج إلى أن تكون له ، متى شاء *

الفصل الخامس عشر

إشارة

[١] ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره ، إلى مشيئة ، بل كلما لاحظ شيئاً ، لاحظ غيره ، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار .

فيسنح له تعريج عن عالم الزور ، إلى عالم الحق ، مستقر به ، ويحتف حوله الغافلون *

---

(١) أقول فى بعض النسخ : [إنما يتسنى له]
أى ينفتح ويسهل عليه .
يقال سنّاه : فتحه وسهله .

[١] أقول : يقال : عرج عروجًا : ارتقى .
وعرج عليه تعريجًا : أقام .
وعرج إليه وانعرج : مال وانعطف .
فالتعريج ههنا :
إما مبالغة فى الارتقاء .
وإما بمعنى الميل والانعطاف .
وحف ، واحتف حوله : طاف به ، واستدار حوله .

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سره مرآة مجلوة ، محاذياً بها شطر الحق .

ودرت عليه اللذات العلى .

وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق .

وكان له نظر إلى الحق .

ونظر إلى نفسه .

وكان بعدُ متردداً *

والمعنى ظاهر .

(١) أقول : يقال درّ اللبنُ وغيره : انصب وفاض .

ومعناه : أن العارف إذا تمت رياضته ، واستغنى عنها لوصوله إلى مطلوبه ، الذى هو اتصاله بالحق دائماً :

صار سره الخالى عما سوى الحق ، كمرآة مجلوة بالرياضة ، محاذياً بها شطر الحق بالإرادة .

فيتمثل فيه أثر الحق .

وفاضت عليه اللذات الحقيقية ، وانّهج بنفسه ، لما له من أثر الحق ، وكان له نظران :

نظر إلى الحق المبتّهج به .

ونظر إلى ذاته المبتّهجة بالحق .

وكان بعدُ فى مقام التردد بين الجانبين .

الفصل السابع عشر

إشارة

(١) ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط. وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة ، لا من حيث هى بزينتها .

---

(١) أقول : هذه آخر درجات السلوك إلى الحق ، وهى درجة الوصول التام ، ويليها درجات السلوك فيه .

وهى تنتهى عند المحو والفناء فى التوحيد ، على ما سيأتى .

وفى هذا المقام يزول التردد المذكور فى الفصل السابق .

وتم الغيبة عن النفس .

والوصول إلى الحق .

واعلم : أن الغيبة عن النفس لا تنافى ملاحظتها .

ولذلك قال :

[وإن لحظ نفسه ، فمن حيث هى لاحظة ؛ لا من حيث هى بزينتها] .

وبيانه : أن اللاحظ — من حيث هو لاحظ — إذا لحظ كونه لاحظاً ، فقد لحظ نفسه ، إلا أن هذه الملاحظة دون الملاحظة التى كانت قبلها ؛ لأنه كان هناك لا حظًا للنفس ، من حيث هى منتقشة بالحق ، متزينة بزينة حصلت لها منه .

فهو مبتهج بالنفس .

والابتهاج بالنفس — وإن كان بسبب الحق — إعجاب بالنفس ، وتوجه إلى النفس .

فإذن هو تارة متوجه إلى النفس .

وتارة متوجه إلى الحق .

ولذلكم حكم عليه بالتردد .

أما ههنا فهو متوجه بالكلية إلى الحق .

وهناك يحق الوصول *

وإنما يلحظ النفس ، من حيث يلحظ المتوجه إليه الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط .

فهى ملاحظة النفس بالمجاز ، أو بالعرض .

ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقى .

فهذا شرح ما فى الكتاب .

وبقى علينا أن نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول .

والدرجات المذكورة فيها .

فأقول : إن كل حركة ، فلها منها :

مبدأ .

ووسط .

ومنتهى .

وإذا كانت المفارقة من المبدأ .

والمرور على الوسط .

والوصول إلى المنتهى .

لا دفعة ،

كان لكل واحد منها أيضًا ،

ابتداء .

وتوسط .

وانتهاء .

والجميع تسعة .

فالشيخ أورد بعد فصل الرياضة ، تسعة فصول ، مشتملة على ذكر هذه الدرجات .

الثلاثةُ الأولى التى ذكر فيها :

أولَ الاتصال ، المسمى بـ « الوقت » .

الفصل الثامن عشر

تنبيه

(١) الالتفات إلى ما تنزه عنه ، شغل .
والاعتداد بما هو طوع من النفس ، عجز .

وتمكنه ، بحيث يحصل فى غير حالات الارتياض .
واستقراره ، بحيث يزول معه الاستقرار .
مشتملة على مراتب بداية السلوك .
والثلاثة التى بعدها ، التى ذكر فيها :
ازدياد الاتصال ، الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة .
وتمكن ذلك ، حتى يلتبس بأثر الحصول ، بأثر اللاحصول .
واستقراره بحيث يحصل متى شاء .
مشتملة على مراتب وسطه .
والثلاثة الأخيرة التى ذكر فيها :
حصول الاتصال ، مع عدم المشيئة .
واستقراره مع عدم الرياضة .
وثبوته مع عدم ملاحظة النفس .
مشتملة على مراتب المنتهى .
(١) أقول لما فرغ من ذكر درجات السلوك .
وانتهى إلى درجات الوصول .
أراد أن ينبه على نقصان جميع الدرجات التى قبل الوصول بالقياس إليه .
فبدأ بالزهد الذى هو تنزه ما ، عما يشغل عن الحق .
وذكر أيضا أنه شاغل .
فقال : [الالتفات إلى ماتنزه عنه] يعنى ما سوى الحق [شغل] .

والتبجح بزينة اللذات ، من حيث هى لذات ، وإن كان بالحق ، تيه .

والإقبال بالكلية على الحق خلاص *

فإذن الزهد مؤد إلى ما به يحترز عنه .

ثم عقب بالعبادة ، التى هى تطويع النفس الأمارة ، للنفس المطمئنة ، لتتقوى المطمئنة على أفعالها الخاصة ، بإعانة الأمارة إياها على ذلك .

وذكر أيضاً أنه عجز ، فقال :

[والاعتداد بما هو طوع من النفس ، عجز]

أى اعتداد النفس بما يطيعها ، عجز .

فإذن العبادة أيضاً مؤدية إلى ما به يحترز عنه .

ثم عقب بآخر درجات السلوك المنتهية إلى الوصول ؛ فإن التنبيه على نقصانها ، يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها .

وذكر أن الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج ، من حيث هو لذاته ، وإن كان ذلك الحاصل ، هو الحق نفسه .

تيه ، وحيرة ؛ فإنه يقتضى تردداً من جانب إلى جانب يقابله .

وقد ابتغى بذلك ، الهداية عن التحير ، فقال :

[والتبجح بزينة اللذات ، من حيث هى لذات ، وإن كان بالحق ، تيه]

فإذن الوقوف فى هذه الدرجه من السلوك ، أيضاً ، يكون متأدياً إلى ما يحترز عنه بالسلوك .

ثم ذكر أن الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذى ذكره فى آخر المراتب .

فقال : [والإقبال بالكلية على الحق خلاص]

وهنا ظهر أيضاً معنى قولهم : [والمخلصون على خطر عظيم]

الفصل التاسع عشر

إشارة

(١) العرفان مبتدئ من :

تفريق .

ونفض .

---

(١) أقول : قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين فى هذا الفصل .
وأقول فى تقريره :
إنه مشهور بين أهل الذوق ، أن تكميل الناقصين ، يكون بشيئين :
تخلية .
وتحلية .
كما أن مداواة المرضى تكون بشيئين :
تنقية .
وتقوية .
الأول : سلبى .
والثانى : إيجابى .
وربما يعبر عن :
« التخلية »
بـ « التزكية »
ولكل واحد منهما درجات :
أما درجات التزكية : فهى التى مر ذكرها .
وقد رتبها الشيخ فى هذا الفصل فى أربع مراتب :
تفريق .

وترك .

ورفض .

ممعن فى جمعٍ ، هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ،

ونفض

وترك

ورفض .

فالتفريق . مبالغة « الفرق » وهو فصل بين شيئين لا ترجح لأحدهما على الآخر.

ومنه « فرق الشعر » .

والنفض : تحريك شيء ، لينفصل عنه أشياء مستحقرة* بالقياس إليه ، كالغبار عن الثوب .

والترك : تخلية وانقطاع عن شيء .

والرفض : ترك مع إهمال ، وعدم مبالاة .

فالعرفان : مبتدئ من تفريق :

بين ذات العارف .

وبين جميع ما يشغله عن الحق بأعيانها .

ثم نفض لآثار تلك الشواغل ، كالميل ، والالتفات إليها عن ذاته ، تكميلا له بالتجرد عما سوى الحق ، والاتصال به .

ثم ترك لتوخى الكمال ، لأجل ذاته .

ثم رفض لذاته بالكلية .

فهذه درجات التزكية .

* * *

وأما التحلية : وهى التى سيورد الشيخ ذكر درجاتها فى الفصل الذى يتلو هذا الفصل، فبيان درجاتها بالإجمال :

أن العارف إذا انقطع عن نفسه .

منته إلى الواحد .

ثم وقوف *

واتصل بالحق .

رأى كل قدرة ، مستغرقة فى قدرته ، المتعلقة بجميع المقدورات .

وكل علم مستغرقًا فى علمه الذى لا يعزب عنه شىء من الموجودات .

وكل إرادة مستغرقة فى إرادته ، التى يمتنع أن يتأبى عليها شىء من الممكنات .

بل كل وجود .

وكل كمال وجود .

فهو صادر عنه ، فائض من لدنه .

صار الحق حينئذ بصره ، الذى به يبصر .

وسمعه ، الذى به يسمع .

وقدرته ، التى بها يفعل .

وعلمه ، الذى به يعلم .

ووجوده الذى به يوجد .

فصار العارف حينئذ متخلقًا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة .

وهذا معنى قوله :

[العرفان ممعن فى جمع صفات] هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم إنه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجرى مجراها :

متكثرة بالقياس إلى الكثرة .

متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد .

فإن علمه الذاتى هو بعينه قدرته الذاتية ، وهى بعينها إرادته .

وكذلك سائرها .

إذ لا وجود ذاتيًا لغيره .

فلا صفات مغايرة للذات .

ولا ذات موضوعة بالصفات .

الفصل العشرون

إشارة

(١) من آثر العرفان للعرفان ، فقد قال بالثانى .

ومن وجد العرفان كأنه لا يجده ، بل يجد المعروف به ، فقد خاض لجة الوصول .

وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله ، آثرنا فيها الاختصار .

فإنها لا يُفهمها الحديث .

بل الكل شيء واحد ؛ كما قال عز من قائل : [إنما الله إله واحد]

فهو لاشيء غيره .

وهذا معنى قوله : [منته إلى الواحد]

وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف .

ولا سالك ولا مسلوك .

ولا عارف ولا معروف .

وهو مقام الوقوف .

(١) أقول : العرفان حالة للعارف ، بالقياس إلى المعروف ؛ فهى لا محالة غير المعروف .

فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان ؛ فهو ليس من الموحدين ؛ لأنه يريد مع الحق شيئًا غيره .

وهذه حال المتبجح بزينة ذاته ، وإن كان بالحق .

أما من عرف الحق ، وغاب عن ذاته ، فهو غائب لا محالة عن العرفان ، الذى هو حالة لذاته ؛

ولا تشرحها العبارة .

ولا يكشف المقال عنها ، غير الخيال .

ومن أحب أن يتعرفها ، فليتدرج إلى أن يصير :

من أهل المشاهدة ، دون المشافهة .

ومن الواصلين للعين .

دون السامعين للأثر *

فهو قد وجد العرفان ، كأنه لا يجده . بل يجد المعروف فقط .

وهو الخائض بلجهة الوصول ، أى معظمه .

وهناك درجات ، هى درجات التحلية بالأموز الوجودية التى هى النعوت الإلهية ، وهى ليست بأقل من درجات ما قبله . أعنى درجات التزكية ؛ من الأمور الخلقية ، التى تعود إلى الأوصاف العدمية .

وذلك لأن الإلهيات محيطة غير متناهية .

والخلقيات محاط بها ، متناهية .

وإلى هذا أشير فى قوله عز من قائل :

[قُلْ لوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّى ، لَنَفِدَ الْبحْرُ قَبْلَ أنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى . . . . الآية]

فالارتقاء فى تلك الدرجات ، سلوك إلى الله .

وفى هذه سلوك فى الله .

وينتهى السلوكان بالفناء فى التوحيد .

واعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة .

لأن العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها أهل اللغات ،

ثم يحفظونها .

ثم يتذكرونها ،

ثم يتفهمونها ، تعليمًا وتعلمًا .

الفصل الحادى والعشرون

تنبيه

(١) العارف هشٌّ بَشٌّ ، بسام ، يبجل الصغير ، من تواضعه ، كما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل ، مثل ما ينبسط من النبيه .

وكيف لا يهش ، وهو فرحان بالحق ، وبكل شيء فإنه يرى فيه الحق .

وكيف لا يسوى ، والجميع عنده سواسية ؟ أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل *

أما التى لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته ، فضلا عن قوى بدنه؛ فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ ، فضلا عن أن يعبر عنها بعبارة .

وكما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام .

والموهومات لا تدرك بالخيالات .

والمتخيلات لا تدرك بالحواس .

كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين ، فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين .

فالواجب على من يريد ذلك ، أن يجتهد فى الوصول إليه ، بالعيان ، دون أن يطلب بالبرهان .

فهذا بيان ماذكره الشيخ

واستثنى الخيال فى قوله : [ولا يكشف عنها المقال . غير الخيال]

كما سيبين فى « النمط العاشر» ، من أن العارفين إذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسى ، فقد يتراءى فى خيالاتهم أمور تحاكى ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جداً .

(١) أقول : لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع فى بيان أخلاقهم، وأحوالهم .

يقال : رجل هش بش : أى طلق الوجه ، طيب .

وبسام أى كثير التبسيم .

الفصل الثانى والعشرون

تنبيه

(١) العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف ، فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة وهى أوقات انزعاجه بسره إلى الحق ، إذا تاح حجاب من نفسه ، أو من حركة سره ، قبل الوصول .

فأما عند الوصول :

فإما شغل له بالحق عن كل شىء .

والنبيه: المشهور.
ويقابله الخامل .
وسواسية على وزن ثمانية : أشباه . وهى قريبة الاشتقاق من لفظة « سواء » .
وزنه : فعاعلة ، أوما يشبهها ، وليست على قياس ، ومعنى الفصل ظاهر .
وهذان الوصفان ، أعنى :
الهشاشة العامة .
وتسوية الخلق فى النظر .
أثران لخلق واحد ، يسمى بـ « الرضا» .
وهو خلق لا يبقى لصاحبه :
إنكار على شىء .
ولا خوف من هجوم شىء .
ولا حزن على فوات شىء .
وإليه أشار عز من قائل : [وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ]
ومنه تبين تأويل قولهم : [خازن الجنة ملك اسمه رضوان] .
(١) أقول : الهمس : الصوت الخفى .
وحفيف الفرس : دويه فى جريه .

وَإما سعة للجانبين بسعة القوة .

وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة .

فهو أَهش خلق الله ببهجته *

وكذلك حفيف جناح الطائر.

وخلجه : جذبه وانتزعه .

وخلجه ؛ أيضًا : شغله .

وأزعجه فانزعج : قلعه من مكانه فانقلع .

وتاح له :. قُدِّر .

وفى رواية :

باح : أى ظهر.

يقال : باح بسره ؛ أى أظهره .

* * *

والمعنى : أن للعارف أحوالاً لا يحتمل فيها الإحساس بشاغل يرد عليه. من خارج — ولو كان ذلك الشىء ، أضعف مما يحس به ، فضلا عما فوقه ، وتلك الأحوال تكون فى أوقات توجهه بسره إلى الحق — إذا ظهر فى تلك الأوقات حجاب ، قبل الوصول إلى الحق ؛

أو قدر له حجاب :

إما من جهة نفسه ، كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول ؛

أو من جهة حركة سره ، كأن يتمائل فى فكره، فيعرض له الالتفات إلى شىء غير الحق ؛

وبالجملة : لايتم بسبب أحد المانعين وصوله بالحق، بل يبقى منتظراً متحيراً، فيغلب عليه بسبب ذلك :

السآمة من كل وارد غير الحق .

والملالة عن كل شاغل عنه .

الفصل الثالث والعشرون

تنبيـــه

(١) العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرحمة ؛ فإنه مستبصر بسر الله فى القدر .

فلا يحتمل شيئًا مما وصفناه .

أما عند الوصول والانصراف ، فلا يكون كذلك ؛ لأنه عند الوصول لايخلو من أحد أمرين :

أحدهما : أن تكون القوة بحيث لا تقدر ، مع الاشتغال بالحق، على الالتفات إلى غيره .

إما لقصورها .

أو لشدة الاشتغال .

وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط .

غافلا عن كل ما يرد إليه .

فلا يحس بالشواغل الخارجية .

والثانى : أن تكون القوة بحيث تفى بالأمرين معاً، فلا تمل الأمور الخارجية لأنها لاتكون شاغلة إياه عن الحق .

وأما عند الانصراف ؛ فإنه يكون حينئذ أهش الخلق ببهجته فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة .

(١) أقول :

لايعنيه : لايهمه .

وفى الحديث :

« من طلب مالا يعنيه ، فاته ما يعنيه »

وأما إذا أَمر بالمعروف ، أَمر برفق ناصح ، لا بعنف مُعَيِّر .

وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أَهله *

والتجسس : التفحص .

وتحسست من الشيء : أي تخبرت خبره .

واستهواه الشيطان وغيره : استهامه .

وعيره : نسبه إلى العار .

وجسم : عظم

وغار الرجل على أهله ؛ يغار غيرة .

ومعناه : أن العارف لا يهتم بتجسس أحوال[ا]الناس، وذلك لكونه مقبلاً على شأنه ، فازغاً عن غيره . غير متتبع لعورة أحد .

ولا يتحسس إلا : فارغ .

أخائف .

أو غائب .

ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر ، بل تعتريه الرحمة ، وذلك لوقوفه على سر القدر .

وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح ، لا بعنف معير ، أمر الوالد ولده ؛ وذلك لشفقته على جميع خلق الله .

وإذا عظم المعروف — فربما يسره غيرةً عليه — من غير أهله .

والفاضل الشارح ، قال في تفسيره : [وإذا عظم المعروف بغير أهله . فربما اعترته الغيرة منه لا الحسد] .

وهو غير مطابق للمتن .

الفصل الرابع والعشرون

تنبيه

(١) العارف شجاع ، وكيف لا ، وهو بمعزل عن تقية الموت ؟
وجواد ، وكيف لا ، وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟
وصفاح للذنوب ، وكيف لا ، ونفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر ؟
ونسّاء للأحقاد ، وكيف لا ، وذكره مشغول بالحق ؟ *

---

(١) أقول :
الكرم يكون :
إما ببذل نفع ، لا يجب بذله .
أو بكف ضرر ، لايجب كفه .
والأول : يكون :
إما بالنفس ، وهو الشجاعة .
أو بالمال ، وما يجرى مجراه ، وهو الجود .
وهما وجوديان .
والثانى :
إما أن يكون مع القدرة على الإضرار .
وهو الصفح .
وإما لا مع القدرة ، وهو نسيان الأحقاد .
وهما عدميان .
والعارف موصوف بالجميع .
كما ذكر الشيخ ، وذكر علله .

الفصل الخامس والعشرون

تنبيه

(١) العارفون قد يختلفون فى الهمم .
بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر .
على حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر .
وربما استوى عند العارف القَشَف ، والتَّرَف .
بل ربما آثر القَشِف .
وكذلك ربما استوى عنده التَّفْلُ والعَطِر .
بل ربما آثر التَّفْل .

---

(١) أقول :
يقال : قَشِف الرجل : إذا لوحته الشمس أوالفقر ، فتغير وأصابَه قَشَف .
والمتقشف : الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع .
وأترفته النعمة : أطغته .
وهو تَفِل من التَّفْل ، أى غير متطيب .
وأصغى إليه : مال .
وعقيلة كل شيء : أكرمه .
وعقيلة البحر : دره .
والخِداج : النقصان .
والسقط : ردىء المتاع .
وارتاد : طلب مع اختلاف فى مجىء وذهاب .
والبهاء : الحسن .

وذلك عندما يكون الهاجس بباله .

استحقارَ ما خلا الحق .

وربما أصغى إلى الزينة ، وأحب من كل جنس عقيلته ،
وكره الخِداج والسَّقَطَ . وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة
الأحوال الظاهرة .

فهو يرتاد البهاء فى كل شىء ؛ لأنه مزية حظوة من العناية
الأولى ، وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه .

وقد يختلف هذا فى عارفين .

وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين *

والمزية : الفضيلة .

وحظيت المرأة عند زوجها حُظوة – بالضم والكسر – أى قربًا ومنزلة .

وعكف عليه ؛ أقبل عليه مواظبًا .

* * *

والمعنى ظاهر .

وفى قوله :

[لأنه مزية حظوة من العناية الأولى ، وأقرب إلى أن يكون من قبيل ماعكف
عليه بهواه] .

وجهان من السبب لميل العارف إلى البهاء .

أحدهما : فضل العناية به .

والثانى : مناسبة للأمر القدسى .

الفصل السادس والعشرون

تنبيـــه

(١) والعارف ربما ذَهَل فيما يصار به إليه ، فغفل عن كل شيء ، فهو فى حكم من لا يكلف .

وكيف ، والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف ؟ *

الفصل السابع والعشرون

إشارة

[١] جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ؛ أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد .

---

(١) أقول :

اجترح : كسب .

والمراد أن العارف ربما ذهل فى حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم ، فغفل عن كل ما فى هذا العالم ، وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية .

فهو لا يصير بذلك متأثمًا ؛ لأنه فى حكم من لا يكلف ؛ لأن التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف ، فى وقت تعقله ذلك ، أو بمن يتأثم بترك التكليف ، إن لم يكن يعقل التكليف ، كالنائمين ، والغافلين ، والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين .

[١] أقول :

الشريعة : مورد الشاربة .

واشمأز عنه : تقبض تقبض المذعور .

والذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ، ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل .

فمن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه ، لعلها لا تناسبه .

وكل ميسر لما خلق له *

والمراد ذكر قلة عدد الواصلين إلى الحق .

والإشارة إلى أن سبب إنكار الجمهور للفن المذكور فى هذا النمط ، هو جهلهم به ؛ فإن الناس أعداء ما جهلوا .

وإلى أن هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض ، بل إنما يحتاج مع ذلك ، إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة .

النمط العاشر

فى أسرار الآيات*

الفصل الأول

إشارة

(١) إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن القوت المرزوء له ، مدة غير معتادة ، فاسجح .

بالتصديق .

واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة *

---

* يريد أن يبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الآيات الغريبة :

كالاكتفاء بالقوت اليسير .

والتمكن من الأفعال الشاقة .

والإخبار عن الغيب .

وغير ذلك .

عن الأولياء .

بل الوجه فى ظهور الغرائب مطلقاً ، فى هذا العالم عل سبيل الإجمال .

(١) أقول : ما رزأت ما له : ما نقصت .

وارتزأ الشيءُ : انتقص .

ومنه الرزيئة .

وإنما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً ؛ لارتياضه على قلة المئونة ، ولقلة رغبته فى الشهيات الحسية .

الفصل الثانى

تنبيه

(١) تذكر أن القوى الطبيعية التى فينا ، إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة ، بهضم المواد الرديئة ، انحفظت المواد المحمودة ، قليلة التحلل ، غنية عن البدل .

فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة ، لو انقطع مثله فى غير حالته ، بل عشر مدته ، هلك .

وهو مع ذلك محفوظ الحياة *

والإسجاح : حسن العفو .

ومنه قولهم : إذا ملكت فاسجح .

ويقال : إذا سألت فاسجح ، أى سهل ألفاظك وارفق .

(١) أقول : الإمساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة :

إما بدنية ، كالأمراض الحارة .

وإما نفسانية ، كالخوف .

واعتبار ذلك ، يدل على أن الإمساك عن القوت ، مع العوارض الغريبة ، ليس بممتنع ، بل هو موجود .

ولذلك نبه الشيخ على وجوده ، بسبب هذين العارضين ، فى فصلين ؛ إزالة للاستبعاد .

وأشار إلى وجود سببه فى الموضع المطلوب ، فى فصل ثالث بعدهما .

فإن قيل ـ

بين الإمساك عن القوت الذى يكون بسبب الأمراض الحارة .

وبين غيره .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) أليس قد بان لك أن الهيئآت السابقة ، إلى النفس ، قد تهبط منها هيئآت إلى قوى بدنية .

كما تصعد من الهيئآت السابقة ، إلى القوى البدنية ، هيئآت تنال ذات النفس .

وكيف لا ؟ وأنت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة ، وفساد الهضم ، والعجز عن أفعال طبيعية كانت مواتية *

فرق ؛ وهو أن القوى الطبيعية ههنا واحدة ، بالنسبة لما يتغذى به ، أعنى المواد الرديئة ، وفى سائر المواضع غير واحدة كذلك .

فإذن إمكان هذا الإمساك ، لا يدل على إمكان الإمساك فى سائر الصور .

قلنا : الغرض من إيراد هذه الصورة ، ليس إلا بيان انتقاض الحكم بامتناع الإمساك عن القوت فى مدة طويلة على الإطلاق ، وهو حاصل .

واختلاف أسباب وجود الإمساك ليس بقادح فيه .

(١) أقول : نبه فى هذا الفصل على الإمساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية .

وأشار بقوله : [أليس قد بان لك] .

إلى ما ذكره فى « النمط الثالث » .

وهو أن كل واحد من « النفس » و « البدن » قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه أولاً .

الفصل الرابع

إشارة

(١) إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن ، انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزعج إليها ؛ احتيج إليها أو لم يحتج .

فإذا اشتد الجذب ، اشتد الانجذاب ، واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها .

فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوة النفس النباتية ، فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع فى حالة المرض .

---

(١) أقول : السبب فى كون العرفان مقتضياً للإمساك عن القوت :

هو توجه النفس بالقوة إلى العالم القدسى ، المستلزم لتشييع القوى الجسمانية إياها ، المستلزم لتركها أفاعيلها التى منها :

الهضم .

والشهوة .

والتغذية .

وما يتعلق بها .

وإنما قايس بين :

الإمساك العرفانى .

والإمساك المرضى .

ولم يقايس :

بينه .

وبين الإمساك الخوفى .

وكيف لا ؟ والمرض الحار . لا يعرى عن التحليل للحرارة ، وإن لم يكن لتصرف الطبيعة .

ومع ذلك ففى أصناف المرض مضاد مسقط للقوة : لا وجود له فى حال الانجذاب المذكور .

فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة : وزيادة أمرين :

فقدان تحليل ، مثل سوء المزاج الحار .

وفقدان المرض المضاد للقوة .

وله معين ثالث ، وهو السكوت البدنى عن حركات البدن ، وذلك نعم المعين .

فالعارف أولى بانحفاظ قوته ، فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا ، لمذهب الطبيعة *

لأن الخوف والعرفان نفسانيان ، فالاعتراف بكون أحدهما مقتضياً للإمساك : اعتراف بتجويز كون الأحوال النفسانية سبباً له .

أما المرض فمخالف لهما للسبب الذى ذكرناه :

وهو وجدان المادة التى تتصرف الغاذية فيها .

والشيخ بيّن أن العرفان ، باقتضاء الإمساك أولى من المرض ؛ لأن المرض فى بعض الصور يختص بأمرين يقضيان الاحتياج إلى الغذاء .

أحدهما : راجع إلى مادة البدن ، وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج ؛ فإن الحاجة إلى الغذاء إنما تكون لسد بدل تلك الرطوبات .

وكلما كان التحليل أكثر ، كانت الحاجة أشد .

الفصل الخامس

إشارة

(١) إذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته .

فعلا .

أو تحريكاً .

أو حركة .

يخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الإنكار ، فلقد تجد إلى سببه سبيلا ، فى اعتبارك مذاهب الطبيعة *

والثانى : راجع إلى الصورة .

وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها ، بالبدن .

وإنما يحتاج إلى حفظ الرطوبات ، لحفظ تلك القوى ، التى لا توجد إلا مع تعادل الأركان ، وتغذى الحرارة الغريزية بها .

وكلما كانت القوى أفتر ، كانت الحاجة إلى ما يحفظها أشد .

والعرفان يختص بأمر يقتضى أيضاً عدم الاحتياج إلى الغذاء .

وهو السكون البدنى الذى يقتضيه ترك القوى البدنية أفاعيلها ، عند مشايعتها للنفس .

فإذن العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض .

وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالإمساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره ، بغير غذاء ، تلك المدة .

(١) أقول : هذه خاصية أخرى للعارف ، قد ادعى إمكانها فى هذا الفصل ، وسيجىء بيانها ، فى فصل بعده ..

الفصل السادس

تنبيـــه

(١) قد يكون للإنسان ، وهو على اعتدال من أحواله ، حد من المُنَّةِ محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه .

ثم تعرض لنفسه هيأة ما ، فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه .

كما يعرض له عند خوف ، أو حزن .

أو تعرض لنفسه هيأة ما ، فيتضاعف منتهى مُنَّته ، حتى يستقل به بكنه قوته .

كما يعرض له فى الغضب أو المنافسة .

---

(١) أقول :

المنة : القوة .

والاسترسال : الانبعاث .

والانتشاء : السكر .

وعنّ : اعترض .

والهزة : النشاط والارتياح .

وأولت له : أعطت . يقال : أوليته معروفًا .

والسلاطة : القهر .

واعلم أن مبدأ القوى البدنية ؛ هو الروح الحيوانى .

فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته . إلى داخل :

كالحزن .

وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل .

وكما يعرض له عند الفرح المطرب .

فلا عجب لو عنت للعارف هزة ، كما يعن عند الفرح ، فأولت القوة التى له سلاطة .

أو غشيته عزة ، كما يغشى عند المنافسة ، فاشتعلت قواه حمية .

وكان ذلك أعظم وأجسم ، مما يكون عند :

غضب .

أو طرب .

وكيف لا ؟ وذلك بصريح الحق ، ومبدأ القوى ، وأصل الرحمة ».

والخوف .

تقتضى انحطاط القوة .

والمقتضيةُ لحركته إلى خارج :

كالغضب .

والمنافسة .

أو لانبساطه ، انبساطاً غير مفرط .

كالفرح المطرب .

والانتشاء المعتدل .

تقتضى ازديادها .

وإنما قيد الانتشاء بالاعتدال ؛ لأن السكر المفرط ، يوهن القوة ، لإضراره :

بالدماغ .

والأرواح الدماغية .

ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق ، أعظم من فرح غيره ، بغيرها .

الفصل السابع

تنبيه

(١) وإذا بلغك أن عارفاً حدّث عن غيب ، فأصاب متقدماً ببشرى ، أو نذير ، فصدق ، ولا يتعسرنّ عليك الإيمان به ؛ فإن لذلك فى مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة .

الفصل الثامن

إشارة

[١] التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما ، فى حالة المنام .

وكانت الحالة التى تعرض له ، وتحركه ، اعتزازاً بالحق ، أو حمية إلهية ، أشد مما يكون لغيره .

كان اقتداره على حركة ، لا يقدر غيره عليها ، أمراً ممكناً .

ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب إلى علىّ رضى الله عنه :

[والله ما قلعت باب خيبر ، بقوة جسدانية ، ولكن قلعتها بقوة ربانية] .

(١) أقول : هذه خاصية أخرى ، أشرف من المذكورتين ، ادعاها فى هذا الفصل ، وسيبينها فى ستة عشر فصلا بعده .

[١] أقول : يريد بيان المطلوب على وجه مقنع .

فذكر أن الإنسان قد يطلع على الغيب حالة النوم .

فإطلاعه عليه فى غير تلك الحالة أيضاً ، ليس ببعيد ، ولا منه مانع .

اللهم إلا ما نعاً يمكن أن يزول ويرتفع .

فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل فى حال اليقظة ، إلا ما كان إلى زواله سبيل ، ولارتفاعه إمكان.

أما التجربة : فالتسامع والتعارف ، يشهدان به ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك فى نفسه ، تجارب ألهمته التصديق. اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج ، نائم قوى التخيل والتذكر.

وأما القياس فاستبصر به من تنبيهات *

كالاشتغال بالمحسوسات .

أما اطلاعه على الغيب فى النوم ، فتدل عليه التجربة والقياس :

والتجربة تثبت بأمرين :

أحدهما : باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير ، وهو التسامع .

والثانى : باعتبار حصوله للناظر نفسه ، وهو التعارف .

وإنما جعل المانع عن الاطلاع النومى :

فساد المزاج .

وقصور التخيل والتذكر ؛

لتعلق ما يراه النائم فى نفسه ، بالمتخيلة .

وفى حفظه وذكره ، بالمتذكرة .

وفى كونه مطابقاً للصور المتمثلة فى المبادئ المفارقة ، إلى زوال الموانع المزاجية .

وأما القياس ، فعلى ما يجىء بيانه .

الفصل التاسع

تنبيــه

(١) قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى ، نقشاً على وجه كلى ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية ، وإرادات جزئية ، تصدر عن رأى جزئى .

ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية ، لحركاتها الجزئية ، من الكائنات عنها فى العالم العنصرى .

---

(١) أقول : القياس الدال على إمكان اطلاع الإنسان على الغيب حالتى نومه ويقظته ، مبنى على مقدمتين :

إحداهما : أن صور الجزئيات الكائنة ، مرتسمة فى المبادئ العالية ، قبل كونها .

والثانية : أن للنفس الإنسانية أن ترتسم بما هو مرتسم فيها .

والمقدمة الأولى . قد ثبتت فيما مر ، والشيخ أعادها فى هذا الفصل .

فقوله :

[قد علمت فيما سلف : أن الجزئيات منقوشة فى العالم العلوى ، نقشا على وجه كلى]

إشارة إلى ارتسام الجزئيات ، على الوجه الكلى ، فى العقول .

وقوله : [ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية . . . إلى قوله : فى العالم العنصرى]

إشارة إلى ما ثبت .

من وجود نفوس سماوية منطبعة فى موادها .

ومن كونها ذوات إدراكات جزئية ، هى مبادئ تحريكاتها .

وإلى ما تقرر : من كون العلم بالعلة والملزوم ، غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم .

ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورًا ، إلا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ، أن لها بعد العقول المفارقة التى هى لها كالمبادئ ، نفوساً ناطقة ، غير منطبعة فى موادها ، بل لها معها علاقة ما ، كما لنفوسنا مع أبداننا .

وأنها تنال بتلك العلاقة كمالا ما .

فإن جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها — التى هى معلولات الحركات الفلكية ، ولوازمها — فى النفوس الفلكية .

إلا أن ذلك يقتضى كون الكليات العقلية مرتسمة فى شىء ، والجزئيات الحسية ، مرتسمة فى شىء آخر .

وذلك ما يقتضيه رأى المشائين .

ثم إنه أشار بقوله :

[ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر . . . إلى قوله : لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى] .

إلى الرأى الخاص به ، المخالف لرأى المشائين .

وهو إثبات نفوس ناطقة ، مدركة للكليات والجزئيات معا ، للأفلاك ، فإنه قول بارتسامهما معا فى شىء واحد .

وهذا الكلام قضيه شرطية .

ولفظة : [كان] .

فى قوله : [ثم إن كان] .

ناقصة ، و : [مايلوحه] .

اسمها . وسائر ما بعد إلى قوله : (كمالا ما) .

متعلق به

خبرها و : [حقا] .

وقوله : [صار للأجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك] .

حقًّا ، صار للأجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك ؛ لتظاهر رأى جزئى ، وآخر كلى.

فيجتمع لك مما نبهنا عليه : أن للجزئيات فى العالم العقلى نقشاً على هيئه كلية .

تالى القضية .

ومعناه : أن ارتسام الجزئيات فى المبادئ ، على تقدير كون الأفلاك ذوات نفوس ناطقة ، يكون أتم .

وذلك لتظاهر رأيين عندها :

أحدهما : كلى .

والآخر : جزئى .

فإنهما قد يستلزمان النتيجة ، كما فى الذهن الإنسانى .

ولفظة : [مستور] .

تورد فى بعض النسخ بالرفع :

على أنها صفة لـ : [ضرب من النظر] .

وتورد فى بعضها بالنصب :

على أنها حال من : الهاء التى فى ضمير المفعول ، فى قوله : [ما يلوحه]

وهو الصحيح ؛ لأن الموصوف بالاستتار ، هو :

الحكم بوجود تلك النفوس ، التى ذكر الشيخ فى مواضع ، أنه سر.

لا النظر المؤدى إلى ذلك الحكم .

وقوله : [أن لها بعد العقول المفارقة ، نفوسا ناطقة] .

بدل من قوله : [ما يلوحه]

* * *

وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية ؛ لأن حكمة المشائين بحثية صرفة .

وهذه وأمثالها ، إنما تتم — مع البحث والنظر — بالكشف والذوق .

وفى العالم النفسانى نقشاً على هيئة جزئية ، شاعرة بالوقت .
أَو النَّقْشين معاً *

الفصل العاشر

إشارة

(١) ولنفسك أَن تنتقش بنقش ذلك العالم :
بحسب الاستعداد .
وزوال الحائل .

فالحكمة المشتملة عليها ، متعالية ، بالقياس إلى الأولى .
ثم إن الشيخ لما فرغ من تذكار ما مر ، أشار إلى ما اجتمع من ذلك بقوله :
[فيجتمع لك مما نبهنا عليه . . . إلى قوله : شاعرة بالوقت]
إلى الحاصل من رأى المشائين .
وبقوله : [أو النقشان] .
إلى ما اقتضاه رأيه :
وفى بعض النسخ : [أو النقشان معا] .
وهو أظهر .
أى : وفى العالم النفسانى :
إما نقش واحد على هيئة جزئية ، بحسب الرأى الأول .
أو النقشان معا ، بحسب الرأى الثانى .
(١) أقول : هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية ، التى أشرنا إليها فى الفصل السابق .
وقد جعل ارتسام الغيب فى النفس الإنسانية ، مشروطاً بشرطين :
وجودى ، وهو حصول الاستعداد .

وقد علمت ذلك ، فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ، ينتقش فيها من عالمه .

ولأزيدنك استبصارا *

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) القوى النفسانية :

متجاذبة .

متنازعة .

وعدمى ، وهو زوال الحائل .

لأن قابلية النفس ، إنما تتم بهذين الشرطين .

والفعل الصادر عن الفاعل التام ، إنما يجب عند وجود قابل ، قد تمت قابليته .

فإذن ارتسام الغيب فى النفس الإنسانية ، واجب عند حصول هذين الشرطين .

لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلا .

والشيخ نبه على ذلك ، بعد هذا الحكم الإجمالى ، فى عدة فصول .

(١) أقول : الموعود به فى الفصل السابق ، مبنى على مقدمات :

منها ما ذكره فى هذا الفصل .

وهو أن اشتغال النفس ببعض أفاعيلها : يمنعها عن الاشتغال ، بغير تلك الأفاعيل ، وهو المراد من قوله :

[القوى النفسانية متجاذبة متنازعة]

وتمثل :

بالغضب .

فإذا هاج الغضب ، شغل النفس عن الشهوة .

وبالعكس .

وإذا تجرد الحس الباطن لعمله ، شغل عن الحس الظاهر ، فيكاد لا يسمع ، ولا يرى .

وبالعكس .

فإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر ، أَمال العقلَ آلتُه ؛ فانبتَّ دون حركته الفكرية ، التى يفتقر فيها كثيرٌ إلى آلته .

والشهوة .

ثم بالحس الباطن والظاهر .

ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الأخير أكثر ، أعاده ليذكر أحكامه فإنه

وبدأ باشتغال النفس .

بالحس الظاهر .

عن الحس الباطن .

بقوله : [فإذا انجذب الحس الباطن ، إلى الحس الظاهر ، أما العقل آلته]

أى جعل الانجذاب الفكر الذى هو آلة العقل ، فى حركته العقلية ، مميلا للعقل نحو الظاهر منبتًّا منقطعاً دون الحركة المفتقرة إلى الآلة .

وفى بعض النسخ [أمال العقل إليه]

أى أمال ذلك الانجذاب العقل إليه .

وفى بعض النسخ : [أضل العقل آلته].

أى أضله فى سلوكه سبيله بحركته تلك ؟

ثم قال : [وعرض أيضا شىء آخر] .

وعرض أيضاً شيء آخر :

وهو أن النفس أيضاً إنما تنجذب إلى جهة الحركة القوية :

فتتخلى عن أفعالها التي لها ، بالاستبداد .

وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ، خارت الحواس الظاهرة أيضاً ، ولم يتأد عنها إلى النفس ما يعتد به *

أى وعرض — مع اشتغال النفس بالحس الظاهر ، واستعمالها الفكرة ، فيما تدركه — شيء آخر ، وهو تخليها عن أفعالها الخاصة ؛ يعني التعقل .

ثم ذكر أحكام عكس هذه الصورة :

وهو اشتغال النفس :

بالحس الباطن .

عن الظاهر .

فقال :

(وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها . خارت الحواس الظاهرة)

أى ضعفت :

يقال : خار الحر ، والرجل ؛ أى ضعف ، وانكسر .

وفى بعض النسخ : (حارت) :

أى تحيرت فى أمرها .

والباقى ظاهر .

الفصل الثانى عشر

تنبيـــه

(١) الحس المشترك هو لوح النقش الذى إذا تمكن منه ؛ صار النقش فى حكم المشاهد .

وربما زال الناقش الحسى عن الحس ، وبقيت صورته هنيهة فى الحس المشترك ، فبقى فى حكم المشاهد ، دون المتوهم .

وليحضر ذكرك ما قيل لك فى أمر القطر النازل ؛ خطًّا مستقيماً وانتقاش النقطة الجوالة ، محيط دائرة .

فإذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك ، صارت مشاهدة. سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج . أو بقائها مع بقاء المحسوس .

---

(١) أقول ؛ هذه مقدمة أخرى ، وهى تذكير ما تقرر فيما مر ، من فعل الحس المشترك :

وهو أن المرتسم فيه يكون مشاهداً ؛ ما دام مرتسماً فيه .

وللارتسام سبب لا محالة :

إما من داخل .

وإما من خارج .

والذى من الخارج :

يحدث مع حدوث السبب ؛ كحصول صورة القطر النازل ، فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الأول .

ويبقى :

تارة مع بقاء السبب ، كبقاء صورته المنتقلة إلى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى .

أَو ثباتها بعد زوال المحسوس .

أَو وقوعها فيه ، لا من قبل المحسوس ، إن أَمكن *

الفصل الثالث عشر

إشارة

(١) قد يشاهِد قوم من المرضى والممرورين ، صوراً محسوسة ظاهرة ، حاضِرة ، ولا نسبة لها إلى محسوس خارج .

فيكون انتقاشها إذن :

من سبب باطن .

وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الأول ، عند مشاهدته فى مكانه الثانى .

وهذه الأمور الثلاثة ظاهرة الوجود .

فإن مشاهدة القطر النازل خطا ، لا يتم إلا بها .

وأما الارتسام الذى يكون من سبب داخل : فمحتاج إلى ما يدل على وجوده ، كما سيأتى .

ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده .

(١) أقول : يريد إقامة الأدلة على وجود الارتسام الخيالى ، من السبب الداخلى :

وتقريره : أن الصورة التى يشاهدها المُبَرْسَمُون من المرضى مثلا

والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الأصلى ، ممن يعدون من الأصحاء .

ليست بمعدومة ؛ لأن المعدوم لا يشاهد .

ولا بموجودة فى الخارج ؛ وإلا لشاهدها غيرهم .

فهى مرتسمة فى قوة باطنة ، من شأنها أن ترتسم الصورة المحسوسة فيها .

وهى المسماه بالحس المشترك .

أو سبب مؤثر فى سبب باطن .

والحس المشترك قد ينتقش أيضاً من الصور الجائلة ، فى معدن التخيل والتوهم .

كما كانت هى أيضاً تنتقش فى معدن التخيل والتوهم ، من لوح الحس المشيترك .

وقريباً مما يجرى بين المرايا المتقابلة *

وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة .

فهو إذن :

إما من سبب باطن ؛ يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال . أو من سبب مؤثر فى سبب باطن ؛ يعنى النفس ، التى تتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها ، إلى الحس المشترك ، على ما سيأتى .

وإذا ثبت هذا ، ثبت أن الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم ، أى الصور التى تتعلق بها أفعال هاتين القوتين .

فإن المتخيلة إذا أخذت فى التصرف فيها ، ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور. فى الحس المشترك .

كما كانت هى أيضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم ، من لوح الحس المشترك ، أى ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور أو لواحقها فيهما ، عند حصول تلك الصور فى الحس المشترك من الخارج .

وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة .

فهذا ما فى الكتاب .

وقول الفاضل الشارح : [تجويز مشاهدة ما لا يكون موجوداً فى الخارج سفسطة] معارض بمثله ؛ فإن إنكار مشاهدة المرضى لتلك الصور أيضا سفسطة *

والقوانين العقلية كافية فى الفرق بين الصنفين .

الفصل الرابع عشر

تنبيه

(١) ثم إن الصارف عن هذا الانتقاش، شاغلان :

حسي خارج يُشغَل لوحُ الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره ، كأنه يبزه عن الخيال بزًّا ، ويغصبه منه غصباً .

وعقلى باطن ، أو وهمى باطن ، يضبط التخيل عن الاعتمال ، متصرفاً فيه بما يعينه ، فيُشغل بالإذعان له ، عن التسلط على الحس المشترك ، فلا يتمكن من النقش فيه ؛ لأن حركته ضعيفة ، لأنها تابعة لا متبوعة .

---

(١) أقول : ارتسام الصور فى الحس المشترك ، عن السبب الباطنى ، يجب أن يدوم ، مادام الراسم والمرتسم موجودين ، لولا مانع يمنعهما عن ذلك .

ولما لم يكن ذلك دائما ، عُلِم أن هناك مانعا .

فنبه الشيخ فى هذا الفصل على المانع .

وذكر أنه ينقسم :

إلى ما يمنع القابل عن القبول ، وهو المانع الحسى ؛ فإنه يشغل الحس المشترك ، بما يورد عليه من الصور الخارجية ، عن قبول الصور ، من السبب الباطنى . فكأنه يبزه عن المتخيلة بزًّا ، أى يسلبه منها سلباً ، ويغصبه غصباً .

وإلى ما يمنع الفاعل عن الفعل ، وهو :

العقل فى الإنسان ، والوهم فى سائر الحيوانات .

فإنهما إذا أخذا فى النظر فى غير الصور المحسوسة ، أجبرا التفكر والتخيل ، على الحركة فيما يطلبانه ، وشغلاه عن التصرف فى الحس المشترك .

فهما يضبطان التخيل أو التفكر عن الاعتمال — والاعتمال هو العمل مع اضطراب — متصرفين فيه بما يعينهما من الأمور المعقولة ، أو الموهومة .

فإذا سكن أحد الشاغلين ، بقى شاغل واحد .

فربما عجز عن الضبط ، فيتسلط التخيل على الحس المشترك ،

فتلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة *

الفصل الخامس عشر

إشارة

(١) النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهراً .

وقد يشغل ذات النفس أيضاً ، فى الأصل ، بما ينجذب معه

إلى جانب الطبيعة المستهضمه للغذاء المتصرفة فيه ، الطالبة

للراحة ، عن الحركات الأخرى ، إنجذاباً قد دُللت عليه ؛

أما إذا سكن أحد الشاغلين ، على ما سيأتى ، فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط ، فرجع التخيل إلى فعله ، فلوّح التصور فى الحس المشترك مشاهدة .

واعتراض الفاضل الشارح :

[بأن الصغير إن أمكن أن يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش ، أمكن أن يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور .

وإن لم يمكن ، استحال أن يكون الجزء الصغير من الدماغ ، محلا للأشباح العظيمة]

مدفوع بعد مامر ، بما ذكر فى فصل مفرد :

وهو أن التفات النفس إلى أحد الجانبين يمنعها عن الالتفات إلى الجانب الآخر .

(١) أقول : يريد أن يذكر الأحوال التى يسكن فيها أحد الشاغلين المذكورين ، أو كلاهما .

وبدأ بالنوم ، فإن سكون الحس الظاهر الذى هو أحد الشاغلين فيه ، ظاهر غنى عن الاستدلال .

وسكون الشاغل الثانى أيضاً ، يكون أكثريّاً .

فإنها إن استبدت بأعمال نفسها ، شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلاً ما ، على ما نبهت عليه .

فيكون من الصواب الطبيعى أن يكون للنفس انجذاب ما إلى مظاهرة الطبيعة ، شاغل .

على أن النوم أشبه بالمرض ، منه بالصحة . فإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة ، قوية السلطان ، ووجدت الحس المشترك معطلا ، فلوحت فيه النقوش المتخيلة ، مشاهدة .

فترى فى المنام أحوال فى حكم المشاهدة *

وذلك لأن الطبيعة فى حال النوم ، مشتغلة فى أكثر الأحوال : بالتصرف فى الغذاء وهضمه ، وبطلب الاستراحة : عن سائر الحركات المقتضية للإعياء ، فتنجذب النفس إليها بشيئين :

أحدهما : أن النفس لو لم تنجذب إليها ، بل أخذت فى شأنها : لشايعتها الطبيعة ، على ما مر ، فاشتغلت عن تدبير الغذاء ، فاختل أمر البدن

لكنها مجبولة على تدبير البدن .

فهى تنجذب بالطبع نحوها لا محالة .

والثانى : أن النوم بالمرض ، أشبه منه بالصحة ؛ لأنه حال تعرض للحيوان ؛ بسبب احتياجه إلى تدبير البدن ، بإعداد الغذاء ، وإصلاح أمور الأعضاء .

والنفس فى المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة ، فى تدبير البدن ؛ ولا تفرغ لفعلها الخاص إلا بعد عودة الصحة .

فإذن الشاغلان فى النوم يسكنان ، وتبقى المتخيلة قوية السلطان . والحس المشترك غير ممنوع عن القبول ، فلوحت الصور مشاهدة .

فلهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا .

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) إذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض ، انجذبت النفس كل الانجذاب ، إلى جهة المرض .

وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها .

وضعف أحد الضابطين فلم يُستنكر أن تلوح الصور المتخيلة فى لوح الحس المشترك ، لفتور أحد الضابطين *

الفصل السابع عشر

تنبيه

[١] إنه كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان انفعالها عن المحاكيات أقل ، وكان ضبطها للجانبين أشد .

وكلما كانت بالعكس ، كان ذلك بالعكس .

---

(١) أقول :

معناه ظاهر .

وهذه الحالة أقل وجودا ، لأن المرض الذى يكون بهذه الصفة يكون أقل وجوداً ؛ ومع ذلك لا يكون أحد الشاغلين ساكنا .

[١] أقول : لما فرغ من إثبات ارتسام الصور فى الحس المشترك من السبب الباطنى ؛ وبيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر فى حالتى النوم واليقظة ، أراد أن ينتقل إلى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر فى السبب الباطنى .

فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس ؛ وهى أنها :

وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان اشتغالها ، بالشواغل الحسية أقل ، وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة أكثر .

فإذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويًّا .

ثم إذا كانت مرتاضة ، كان تحفظها عن مضادات الرياضة ، وتصرفها فى مناسباتها ، أقوى *

كلما كانت قوية ، لم يمنعها اشتغالها بأفعال بعض قواها ، كالشهوة ، عن أفعال قوى تقابلها ، كالغضب .

ولا اشتغالها بأفعال بعض قواها ، عن أفعالها الخاصة بها .

وكلما كانت ضعيفة ، كان الأمر بالعكس .

ولما كانت القوة والضعف ، من الأمور القابلة للشدة والضعف ؛ كانت مراتب النفوس بحسبها ، غير متناهية .

قوله :

[إنه كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان انفعالها عن المحاكيات أقل]

وفى بعض النسخ :

[كان انفعالها عن المجاذبات أقل] .

وهذه النسخة أقرب إلى الصواب ، وكأن الأولى تصحيف لها .

أما على الرواية الأولى ، فبيانه :

أن المتخيلة إنما تنتقل عن الأشياء :

إلى ما يناسبها ، من غير توسط .

وإلى ما لا يناسبها . بالمحاكاة لاغير .

وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن أفعالها الخاصة بها .

فذكر الشيخ أن النفس كلما كانت قوية فى جوهرها ، وكان انفعالها عن المحاكاة قليلا ، بحيث لا تعارضها المتخيلة فى أفعالها الخاصة بها .

الفصل الثامن عشر

تنبيه

(١) إذا قلّت الشواغل الحسية ، وبقيت شواغل أقل ، لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل ، إلى جانب القدس ، فانتقش فيها نقش من الغيب ، فساح إلى عالم التخيل ، وانتقش فى الحس المشترك .

كان ضبطها لكلا الفعلين أشد .

وأما على الرواية الثانية ، فمعناه :

أن النفس كلما كانت أقوى ،

كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر :

كالشهوة .

والغضب .

والحواس الظاهرة .

والباطنة .

أقل .

وكان ضبطها للجانبين أشد .

وكلما كانت أضعف ، كان الأمر بالعكس .

وكذلك كلما كانت النفس أقوى ، كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر ، أقل .

وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة أكثر .

ثم إذا كانت مرتاضة ، كان تحفظها عن مضادات الرياضة ، أى احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة ، وإقبالها على ما يقربها إليها ، أقوى .

(١) أقول :

يكون للنفس فلتات : أى فرص ، تجدها النفس فجأة.

وهذا فى حال النوم .

أو فى حال مرض ما ، يشغل الحس ، ويوهن التخيل .

فإن التخيل :

قد يوهنه المرض .

وقد يوهنه كثرة الحركة .

لتحلل الروح الذى هو آلته فيسرع :

إلى سكون ما .

وفراغ ما .

وساح : جرى .

والتزحزح : التباعد .

والمعنى : أن الشواغل الحسية ، إذا قلّت ـ أمكن أن تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسى بغتة ، تخلص فيها عن استعمال التخيل ، فيرتسم فيها شيء من الغيب ، على وجه كلى ، ويتأدى أثره إلى التخيل .

فيصور التخيل فى الحسى المشترك ، صوراً جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلى .

وهذا إنما يكون فى إحدى حالتين :

إحداهما : النوم الشاغل للحس الظاهر .

والثانية : المرض الموهن للتخيل .

فإن التخيل يوهنه :

إما المرض :

وإما تحلل آلته ، أعنى الروح المنصب فى وسط الدماغ ، بسبب كثرة الحركة الفكرية .

وإذا وهن التخيل ، سكن ، فتفرغ النفس عنه ، وتتصل بعالم القدس بسهولة .

فإن ورد على النفس سانح غيبى ، تحرك التخيل إليه ، بسبب أحد أمرين :

أحدهما : يعود إلى التخيل :

فتنجذب النفس إلى الجانب الأعلى بسهولة .

فإذا طرأ على النفس نقش ، انزعج التخيل إليه ، وتلقاه أيضاً ، وذلك :

إما لمنبه من هذا الطارئ ، وحركة التخيل بعد استراحته ، أو وهنه ، فإنه سريع إلى مثل هذا التنبه .

وإما لا ستخدام النفس الناطقة له طبعاً ؛ فإنه معاون للنفس عند أمثال هذه السوانح .

فإذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنه ، انتقش فى لوح الحس المشترك *

الفصل التاسع عشر

إشارة

(١) فإذا كانت النفس قوية الجوهر تسع الجوانب المتجاذبة لم يبعد أن يقع لها ، هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة .

فربما نزل الأثر إلى الذكر ، فوقف هناك.

وهو أنه إذا استراح ، فزال كلاله ، وكان الوارد أمراً غريبا ، منبها ، تنبه له ؛ لكونه بالطبع سريع التنبه للأمور الغريبة .

وثانيهما : يعود إلى النفس :

وهو أن النفس تستعمل التخيل بالطبع ، فى جميع حركاته وأفعاله . وإذا قبله التخيل ، وكانت الشواغل متباعدة .

بسبب النوم .

أو المرض .

انتقش منه فى لوح الحس المشترك .

(١) أقول : مثال الأثر النازل إلى الذكر ، الواقف هناك ، قول النبي عليه السلام :

وربما استولى الأثر ، فأشرق فى الخيال إشراقاً واضحاً ، واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته ، فرسم ما انتقش فيه منه .

لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له ، غير صادفة عنه ، مثل ما قد يفعله التوهم فى المرضى والممرورين ، وهذا أولى .

وإذا فُعل هذا ، صار الأثر مشاهدًا مبصرًا ، أو هتافاً ، أو غير ذلك .

وربما تمكن مثالاً موفور الهيئة ، أو كلاماً محصل النظم .

وربما كان فى أجل أحوال الزينة *

[إن روح القدس نفث فى روعى كذا ، وكذا]

ومثال استيلاء الأثر ، والإشراق فى الخيال ، والارتسام الواضح فى الحس المشترك ، ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من :

مشاهدة صور الملائكة ، واستماع كلامهم .

وإنما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والممرورين

توهمهم الفاسد وتخيلهم المنجرف الضعيف .

ويفعله فى الأولياء والأخيار ، نفوسهم القدسية الشريفة القوية .

فهذا أولى وأحق بالوجود من ذلك .

وهذا الارتسام يكون مختلفا فى الضعف والشدة .

فمنه ما يكون بمشاهدة وجه أو حجاب فقط .

ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط :

يقال : هتف به : أى صاح .

ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة ، أو استماع كلام محصل النظم .

ومنه ما يكون فى أجل أحوال الزينة .

وفى بعض النسخ :

[فى أجلى أحوال الزينة] .

وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم ، واستماع كلامه ، من غير واسطة .

الفصل العشرون

تنبيه

(١) إن القوة المتخيلة جُبلت محاكية لكل ما يليها ، من هيئة إدراكية .

أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء إلى مشبهه أو ضده.

وبالجملة : إلى ما هو منه بسبب : وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة ، وإن لم نحصلها نحن بأعيانها .

ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة ، لم يكن لنا ما نستعين به :

فى انتقالات الفكر مستنتجاً للحدود الوسطى ، وما يجرى مجراها بوجه .

---

(١) أقول : محاكاة المتخيلة للهيئة الإدراكية :

كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة .

ومحاكاتها الشرور والرذائل بأضدادها .

ومحاكاتها للهيئة المزاجية ، كمحاكاتها غلبة الصفراء ، بالألوان الصفر .

وغلبة السوداء ، بالألوان السود .

وقوله : [ما تستعين به فى انتقالات الفكر ، مستنتجاً للحدود الوسطى] .

أو : [مستليحا للحدود الوسطى] .

نسختان :

أظهرهما الأخيرة .

لأن طلب الحدود الوسطى لا يسمى استنتاجا ، إنما الاستنتاج هو طلب النتيجة منها .

وما يجرى مجرى الحدود الوسطى ، هو الجزء المستثنى فى القياسات الاستثنائية .

وفى تذكر أمور منسية .

وفى مصالح أخرى .

فهذه القوة يزعجها كل سانح إلى هذا الانتقال ، أو تضبط .

وهذا الضبط .

إما لقوة من معارضة النفس .

أو ما يشبه الأوسط فى الاستقراءات . والتمثيلات .

والمصالح الأخرى التى ذكرها ، هى ما يقتضيه التعقل والفكر من الأمور الجزئية التى ينبغى أن تفعل أولا .

فهذه القوة ، يعنى المتخيلة . يزعجها — أى يقلقها ويحركها بشدة — كل سانح :

من خارج .

أو باطن .

إلى هذا الانتقال . [أو تضبط] .

أى إلى أن تضبط .

وللضبط شيئان :

أحدهما : قوة النفس المعارضة لذلك السانح ؛ فإنها إذا اشتدت ، أوقفت التخيل على ما تريده ، وتمنعه عن أن يتجاوز إلى غيره ، كما يكون لأصحاب الرأى حال تفكرهم فى أمر يهمهم .

وثانيهما : شدة ارتسام الصور فى الخيال .

فإنه صارف للتخيل :

عن التلوى ، أى الالتفات يمينا وشمالاً .

وعن التردد ، أى الذهاب ، قداماً ، ووراء ، كما يفعل الحس أيضا ، عند مشاهدة حال غريبة ، يبقى أثرها فى الذهن مدة .

أو لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها

حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل ، وذلك صارف :

عن التلوى والتردد ، ضابط للخيال فى موقف ما يلوح فيه بقوة .

وكما يفعل الحس أيضاً ذلك *

الفصل الحادى والعشرون

إشـــارة

فالأثر الروحانى السانح للنفس فى حالتى النوم واليقظة : قد يكون ضعيفاً ، فلا يحرك الخيال والذكر ، ولا يبقى له أثر فيهما.

وقد يكون أقوى من ذلك ، فيحرك الخيال .

إلا أن الخيال يمعن فى الانتقال ، ويُخلِّى عن التصريح ، فلا يضبطه الذكر ، وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته .

والسبب فى ذلك : أن القوى الجسمانية ، إذا اشتدت إدراكاتها ، تقاصرت عن الإدراكات الضعيفة ، كما مر.

والغرض من إيراد هذا الفصل ، تمهيد مقدمة لبيان العلة فى احتياج بعض ما يرتسم فى الخيال ، من الأمور القدسية ، حالتى النوم واليقظة ، إلى تعبير وتأويل ، كما سيأتى .

(١) أقول : للآثار الروحانية السانحة للنفس :

فى النوم .

واليقظة .

مراتب كثيرة ، بحسب ضعف ارتسامها ، أو شدته .

وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة ؛

وقد يكون قويًّا جدًّا ، وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش ، فترتسم الصورة في الخيال ارتساماً جليًّا .

وقد تكون النفس بها معنية ، فترتسم في الذكر ارتساماً قويًّا ، ولا يتشوش بالانتقالات .

وليس إنما يعرض لك ذلك ، في هذه الآثار فقط ، بل وفيما تباشره من أفكارك يقظان .

فربما انضبط فكرك في ذكرك .

وربما انتقلت عنه إلى أشياء متخيلة تنسيك مهمك ، فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس ، وتصير عن السانح المضبوط ، إلى السانح الذي يليه ، منتقلا عنه إليه ، وكذلك إلى آخر .

فربما اقتنص ما أضله من مهمة الأول .

وربما انقطع عنه .

وإنما يقتنصه بضرب من التحليل ، والتأويل *

ضعيف لا يبقى له أثر بذكره .

ومتوسط ينتقل عنه التخيل ، ويمكن أن يرجع إليه .

وقوى تكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش ، أى ثابتة شديدة القلب ، وتكون معنية به فتقبله وتحفظه ، ولا يزول عنها .

ثم ذكر أن هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط ، بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن :

فنها : ما لا ينتقل الذهن عنه .

ومنها : ما ينتقل وينساه ، وينقسم :

الفصل الثانى والعشرون

تذنيب .

(١) فما كان من الأثر الذى فيه الكلام مضبوطاً فى الذكر :

فى حال يقظة .

أو نوم .

ضبطاً مستقرًّا .

كان :

إلهاماً .

أووحياً صراحاً .

أو حلماً .

إلى ما يمكن أن يعود إليه بضرب من التحليل .

وإلى ما لا يمكن ذلك .

(١) أقول :

الصراح : الخالص .

وإنما يختلف التأويل والتعبير بحسب الأشخاص ، والأوقات ، والعادات .

لأن الانتقال التخيلى لا يفتقر إلى :

تناسب حقيقى .

إنما يكفى فيه :

تناسب ظنى .

أو وهمى .

وذلك يختلف بالقياس إلى كل شخص .

لا تحتاج إلى تأويل .

أو تعبير .

وما كان قد بطل هو ، وبقيت محاكياته . وتواليه .-

احتاج إلى أحدهما — وذلك يختلف بحسب الأشخاص ، والأوقات ، والعادات — :

الوحىُ : إلى تأويل .

والحكمُ : إلى تعبير *

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) إنه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال يعرض منها :

للحس حيرة .

وللخيال وقفة .

ويختلف أيضا بالقياس إلى كل شخص واحد فى وقتين .

أو بحسب عادتين .

وباقى الفصل ظاهر .

وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين .

وتم الكلام فى هذا المطلوب .

(١) أقول :

يؤثر : يروى .

والشد الحثيث : العدو المسرع .

فتستعد القوة المتلقية للغيب استعدادًا صالحاً ، وقد وجّه الوهم إلى غرض بعينه ، فيتخصص بذلك قبوله .

مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك أنهم إذا فرغوا إلى كاهنهم ، فى تقدمة معرفة ، فزع هو إلى شد حثيث جدًّا ، فلا يزال يلهث فيه ، حتى يكاد يغشى عليه ، ثم ينطق بما يخيل إليه .

والمستمعون يضبطون مايلفظه ، ضبطاً ، حتى يبنوا عليه تدبيرا .

ومثل ما يُشغل بعض من يستنطق فى هذا المعنى ، بتأمل شىء :

شفاف مرعش للبصر برجرجته .

أو مدهش إياه بشفيفه .

ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق ،

ولهث الكلب : أخرج لسانه من التعب ، أو العطش ، وكذلك الرجل ، إذا عىّ .

والرّعش : الرعدة .

وأرعشه : أرعده .

والرجرجة : الاضطراب .

والدهش : التحير .

وأدهشه : حيره .

وترقرق : تلألأ ولمع .

وتمور مورا : تموج موجا .

واهتبال الفرصة : اغتنامها .

والإسهاب : إكثار الكلام .

والمسيس : المس .

يقال للذى به مس من جنون . ممسوس .

وبـأشياء تترقرق ،

وبـأشياء تمور .

فإن جميع ذلك :

مما يشغل الحس بضرب من التحير .

ومما يحرك الخيال تحريكاً محيرًا . كأنه إجبار ، لا طبع .

وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة .

وأكثر ما يؤثّر هذا ، ففي طباع :

من هو بطباعه إلى الدهش أقرب .

وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر .

كالبله ، والصبيان .

والتوكل : إظهار العجز والاعتماد على الغير .

وفلان يكافح الأمور : يباشرها بنفسه .

* * *

وأما الأشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في تقدمه معرفة فأشياء :

الشفاف المرعش للبصر برجرجته ، يكون كالبللور المضلع ، أو الزجاجة المضلعة ، إذا أدير بحيال شعاع الشمس .

أو الشعلة القوية المستقيمة .

والمدهش للبصر لشفيفه : يكون كالبللور الصافي المستدير .

وأما اللطخ من سواد براق ، فهو لطخ باطن الإبهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر ، حتى يصير أسود براقا . ويقابل به الشيء المضيء كالسراج ، فإنه يحير الناظر إليه ؛

وربما أعان على ذلك :

الإسهاب فى الكلام المختلط .

والإيهام لمسيس الجن .

وكل ما فيه تحيير ، وتدهيش .

فإذا اشتد توكل الوهم بذلك الطاب ، لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال :

فتارة يكون لمحان الغيب ضرباً من ظن قوى .

وتارة يكون شبيهاً بخطاب من جنى .

أو هتاف من غائب .

وتارة يكون مع ترائى شيء للبصر مكافحة ، حتى نشاهد صورة الغيب مشاهدة *

والأشياء التى ترقرق : فكالزجاجة المدورة ، المملوءة ماء ، الموضوعة بحيال الشمس ، أو الشعلة .

والأشياء التى تمور : فكالماء الذى يتموج شديداً ، فى إناء أو غيره :

لإلحاح النفخ أو الريح عليه .

أو للغليان الشديد ، وما يشبهه .

وباقى الكلام ظاهر .

والغرض من هذا الفصل إيراد الاستشهاد لبيان المذكور فيما مضى من الفصول ، بما يجرى مجرى الأمور الطبيعية .

الفصل الرابع والعشرون

تنبيه

(١) إعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها ، والشهادة لها ، إنما هي ظنون إمكانية ، صِير إليها من أمور عقلية فقط . وإن كان ذلك أمرًا معتمدًا لو كان ، ولكنها تجارب ، لما ثبتت ، طلبت أسبابها .

ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ، أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، ويشاهدوها مرارًا متوالية في غيرهم ، حتى يكون ذلك :

تجربة في إثبات أمر عجيب ، له كون وصحة .

وداعياً إلى طلب سببه .

فإذا اتضح جسمت الفائدة . واطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب ، وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأ ربأه منها ؛ وذلك من أجسم الفوائد ، وأعظم المهمات .

ثم إني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب :

فيما شاهدناه .

وفيما حكاه من صدقناه .

طال الكلام .

ومن لا يصدق الجملة هان عليه أن لا يصدق أيضاً التفصيل *

---

(١) أقول :

يقال : ربأت القوم ربأ : أي رقبتهم ؛ وذلك إذا كنت طليعة لهم فوق شرف .

وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب ، بالقياس إلى سائر القوى .

وباقي الفصل ظاهر .

فهذا آخر كلامه في كيفية الإخبار عن الغيب .

الفصل الخامس والعشرون

تنبيه

(١) ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار، تكاد تأتى بقلب العادة ، فتبادر إلى التكذيب .

وذلك مثل ما يقال : إن عارفاً :

استسقى للناس ، فسقوا ، أو استشفى لهم ، فشفوا ، أو دعا عليهم ، فخسف بهم وزلزلوا ، أو هلكوا بوجه آخر .

ودعا لهم ، فصرف عنهم الوباء ، والموتان ، والسيل ، والطوفان .

أو خشع لبعضهم سبع .

أو لم ينفر عنهم طائر .

أو مثل ذلك ، مما لا تؤخذ فى طريق الممتنع الصريح ، فتوقفْ ، ولا تعجلْ ؛ فإن لأمثال هذه أسباباً فى أسرار الطبيعة ، وربما يتأتى لى أن أقص بعضها عليك *

---

(١) أقول : لما فرغ من بيان الآيات الثلاث المشهورة التى تنسب إلى العارفين وغيرهم من الأولياء .

أراد أن ينبه على أسباب سائر الأفعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها فى هذا الفصل .

وذكر أسبابها فى الفصل الذى يتلوه .

وإنما قال : [تكاد تأتى بقلب العادة] .

ولم يقل : [تأتى بقلب العادة] .

لأن تلك الأفعال ، ليست — عند من يقف على عللها ، الموجبة إياها — بخارقة للعادة إنما هى خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل .

الفصل السادس والعشرون

تذكرة وتنبيه

(١) أَليس قد بان لك أَن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن ، علاقة انطباع ، بل ضرب من العلائق أُخر ؟ وعلمت أَن تمكن هيئة العقد منها ، وما يتبعه ، قد يتـأَدى إلى بدنها ، مع مباينتها له بالجوهر :

حتى إن وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء ، يفعل فى إزلاقه ، ما لا يفعله وَهْمٌ مثلُه ، والجذع على قرار .

و المُوتان » ، على وزن « الطوفان » موت يقع فى البهائم .

أما « المَوَتان » على وزن « الحيوان » فهو ما يقابل الحيوان من المعدنيات . وهو غير مناسب لهذا الوضع .

(١) أقول : التذكرة فى هذا الفصل لشيئين :

أحدهما : أن النفس الناطقة ، ليست بمنطبعة فى البدن ، إنما هى قائمة بذاتها ، لا تعلق لها بالبدن ، غير تعلق التدبير والتصرف .

والآخر : أن هيئة الاعتقادات المتمكنة فى النفس ، وما يتبعها ، كالظنون والتوهمات ، بل كالخوف ، والفرح ؛ قد تتأدى إلى بدنها ، مع مباينة النفس بالجوهر ، للبدن ، وللهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية .

ومما يؤكد ذلك أمران :

أحدهما : أن توهم الماشى على جذع : يزلقه إذا كان الجذع فوق فضاء ، ولا يزلقه إذا كان على قرار من الأرض .

والثانى : أن توهم الإنسان ، قد يغير مزاجه :

إما على التدريج .

أو بغتة .

ويتبع أَوهامَ الناس تغيرُ مزاج :

مدرجاً .

أَو دفعة .

أَو ابتداءُ أمراض .

فتنبسط روحه .

وتنقبض .

ويحمر لونه .

ويصفر .

وقد يبلغ هذا التغير حدًّا ، يأخذ البدن الصحيح بسببه فى مرض ما ؛ ويأخذ البدن المريض بسببه فى إفراق .

أى برء وانتعاش .

يقال : أفترق المريض من مرضه إفراقا ، أى أبل .

* * *

وأما التنبيه : فهو أن يعلم من هذا أنه ليس ببعيد ، أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه . إلى سائر الأجسام .

وتكون تلك النفوس لفرط قوتها ، كأنها نفس مدبرة لأكثر أجسام العالم .

وكما تؤثر فى بدنها بكيفية مزاجية ، مباينة الذات لها ، كذلك تؤثر أيضا فى أجسام العالم بمبادئ لجميع مامر ذكره فى الفصل المتقدم . أعنى يحدث عنها فى تلك الأجسام كيفيات هى مبادئ تلك الأفعال . خصوصاً فى جسم صار أولى به ، لمناسبة تخصه مع بدنه ، كملاقاته إياهذ. أو إشفاق عليه .

فإن توهم متوهم أن صدور مثل هذه الأفعال لا يجوز أن يصدر عن النفس الناطقة لظنه بأن العلة لا تقتضى شيئا ، لايكون موجوداً فيها ، أولها ؛ ولو كان بالأثر ؛ فينبغى أن يتذكر أنه ليس كل مسخن ، بحار ؛ فإن الشعاع مسخن ، وليس بحار .

أو إفراقٌ منها .

فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ، وتكون لقوتها ، كأنها نفس ما ، للعالم .

وكما تؤثر بكيفية مزاجية ، تكون قد أثرت بمبدأ لجميع ما عددته : إذ مبادئها هذه الكيفيات ، لا سيما فى جرم صار أولى به ، لمناسبة تخصه مع بدنه .

لا سيما وقد علمت أنه ليس كل مسخِّن بحار ، ولا كل مبرد ببارد .

ولا كل مبرد ببارد ؛ فإن صورة الماء مبردة ، وليست بباردة ؛ إنما البارد مادتها القابلة لتأثيرها .

فإذن لا يستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة ، حتى تفعل فى أجرام غير بدنها ، فعلها فى بدنها .

وتتعلق بأبدان غير بدنها ، فتؤثر فى قواها ، تأثيرها فى قوى بدنها ، خصوصا إذا شحذت ملكتها ، بقهرها قواها البدنية ، أى حددت .

يقال : شحذت السكين : أى حددته .

والمراد أنها حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها :

كالشهوة .

والغضب .

وغيرهما .

بسهولة ؛ فهى تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها .

قال الفاضل الشارح :

(هذا الاستدلال لايفيد المقصود لأن الحكم يكون الوهم مؤثراً فى البدن ، لايوجب الحكم بأن يكون للنفس التى هى أشرف ، تأثير أعظم من تأثير الوهم .

وأيضاً التخيلات التى لأجلها يختلف حال المزاج :

كالغضب .

فلا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة ، حتى تفعل فى أجرام أخر ، تنفعل عنها انفعال بدنه .

ولا تستنكرن أن تتعدى من قواها الخاصة ، إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها .

لا سيما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التى لها ، فتقهر شهوة ، أو غضباً ، أو خوفاً من غيرها *

والفرح .

جسمانية ؛ فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما ، على تجويز أن يكون لبدن ما ، قوة تقتضى هذه الأفعال الغريبة ، أولى من الاستدلال بذلك ، على تجويز أن يكون لنفس ما ، هذه القوة .

فإذن لا تعلق لهذا الاستدلال :

بالنفس .

ولا بكونها مجردة .

فإن كان المقصود إزالة الاستبعاد فقط ، كان الحاصل أنه لا دليلٌ عندنا على صحة هذا المطلوب ، ولا على امتناعه .

[وهذا القدر مغن عن هذا التطويل] .

وأقول : قوله هذا ، مبنى على ظنه بالشيخ أنه يقول :

[النفس لا تدرك الجزئيات أصلا] .

وقد مر الكلام فيه .

لكن لما كان عند الشيخ أن :

التوهم .

والتخيل .

بل والغضب .

والفرح .

الفصل السابع والعشرون

إشارة

(١) هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلى ، الذى لما يفيده من هيئة نفسانية ، يصير للنفس الشخصية تشخصها .

وقد تحصل لمزاج يُحَصَّل .

وقد تحصل بضرب من الكسب ، يجعل النفس كالمجردة ، لشدة الذكاء ، كما يحصل لأولياء الله الأبرار *

إدراكات وهيئات تحدث فى النفس بوساطة الآلات البدنية .

كان هذا الاعتراض ساقطا .

وأيضا هذا الفاضل قد نسى فى هذا الموضع قول الشيخ :

[إن هذه الأمور ليست ظنونا إمكانية أدت إليها ضرورة عقلية . إنما هى تجارب ؛ لما ثبتت ، طلبت أسبابها] .

وإلا لا يجوز الاكتفاء بالجهل ، فى بيان الدعوى المذكورة .

(١) أقول : لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الإنسانية ؛ أعنى القوة التى هى مبدأ الأفعال الغريبة المذكورة ، وجب إسنادها إلى علة تختص بذلك البعض من النفوس .

فذكر الشيخ أن تلك العلة ، يجوز أن تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع .

ويجوز أن يكون أمراً غيره :

إما حاصلا بالكسب .

أو لا بالكسب .

فإن الأقسام هذه لا غير .

وتقرير كلامه أن يقال :

الفصل الثامن والعشرون

إشارة

(١) فالذى يقع له هذا فى جِبِلّةِ النفس ثم يكون خيرًا رشيدًا ، مزكياً لنفسه ، فهو :

ذو معجزة من الأنبياء .

أو كرامة من الأولياء .

وتزيده تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الأقصى .

هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلى منسوبة إلى الهيئة النفسانية ، المستفادة من ذلك المزاج ، التى هى بعينها التشخيص الذى تصير النفس معه نفسا شخصية .

وربما تحصل بمزاج طارئ .

وربما تحصل بالكسب كما للأولياء .

والفاضل الشارح

[ذكر أن الشيخ إنما احتاج إلى إثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية فى النوع ، مع أنه لم يذكر فى شىء من كتبه على ذلك شبهة ، فضلا عن حجة] .

والجواب : أن وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعى واحد ، كاف فى الدلالة على تساويها فى النوع .

وذلك مع وضوحه ، مما ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه .

(١) أقول :

الغلْو ، والغَلْو ، والشأو : الغاية ، والأمد .

والمعنى ظاهر .

والذى يقع له هذا ثم يكون شريرًا ، ويستعمله فى الشر ، فهو الساحر الخبيث ، وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه فى هذا المعنى ، فلا يلحق شأْوَ الأَزكياء فيه *

الفصل التاسع والعشرون

إشارة

(١) الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل .

والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة ، تؤثر نهكاً فى المتعجب منه بخاصيتها .

وإنما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر فى الأَجسام : ملاقياً .

أَو مرسل جزء .

وهو دال على أن الجبلة والكسب ، لايجتمعان إلا فى جانب الخير .
فلذلك كان ذلك الجانب ، أبعد عن الوسط ، من الجانب الذى يقابله .

(١) أقول :
النّهك : النقصان ، من المرض وما يشبهه .
يقال نُهك فلان : أى دَنفَ وَضنىَ .
ونهِكته الحمى : أضنته .
و [من يفرض] أى يوجب .
وإنما قال :
[الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل]
ولم يجزم بكونها من هذا القبيل ؛ لأنها مما لايجزم بوجوده .
بل هى وأمثالها من الأمور الظنية .

أو منفذ كيفيته فى واسطة .

ومن تأمل ما أصلناه استسقط. هذا الشرط عن درجة الاعتبار *

الفصل الثلاثون

تنبيه

(١) إن الأمور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة :

أحدها : الهيئة النفسانية المذكورة .

وثانيها : خواص الأجسام العنصرية ، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه .

وثالثها : قوى سماوية ، بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية .

والتأثير فى الأجسام :
بالملاقاة :

كتسخين النار القدر مثلا . ومنه جذب المغناطيس الحديد .
وبإرسال الجزء ، كتبريد الأرض والماء ما يعلوهما من الهواء .
وبإنفاذ الكيفية فى الوسط ، كتسخين النار الماء الذى فى القدر .
بل كإنارة الشمس سطح الأرض على مقتضى الرأى العامى

(١) أقول : لما فرغ من ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص الإنسانية .

حاول أن يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة ، الحادثة فى هذا العالم .
فجعلها بحسب أسبابها محصورة فى ثلاثة أقسام :
قسم : يكون مبدؤه النفوس ، على ما مر .

أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة .

والسحر من قبيل القسم الأول .

بل المعجزات ، والكرامات ، والنيرنجات : من قبيل القسم الثانى .

والطلسمات ؛ من قبيل القسم الثالث *

الفصل الحادى والثلاثون

نصيحة

إياك أن يكون تكيسك وتبرؤكِ عن العامة ، هو أن تنبرى منكرًا لكل شىء ،

وقسم : يكون مبدؤه الأجسام السفلية .

وقسم : يكون مبدؤه الأجرام السماوية .

وهى وحدها لاتكون سبباً لحادث أرضى ، ما لم ينضم إليها قابل مستعد أرضى .

وما فى الكتاب ظاهر .

والفاضل الشارح :

[جعل القسمَ المنسوب إلى الأجسام العنصرية بأسرها ، نيرنجات .

وعدّ جذب المغناطيس الحديد ، من جملتها] .

وذلك مخالف للعرف ، ولكلام الشيخ ؛ لأنه :

[نسب النيرنجات ، وجذب المغناطيس معا ، إلى ذلك القسم .

ولم يذكر أن ذلك القسم نيرنجات .

وكذلك فى الطلسمات] .

(١) أقول :

انبرى له : اعترض له ، وأقبل قبَله .

فذلك طيش ، وعجز .

وليس الخرق فى تكذيبك ما لم يستبن لك ، بعدُ جليته ، دون الخرق فى تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته .

بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، وإن أزعجك استنكار ما يُوعاه سمعك ، ما لم تبرهن استحالته لك .

فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ، ما لم يذدك عنه قائم البرهان .

وأعلم أن فى الطبيعة عجائب .

وللقوى العالية الفعالة .

والقوى السافلة المنفعلة .

اجتماعات على غرائب *

والطيس : النزق والخفة .

والخرق : ما يقابل الرفق .

وسرّحت الماشية : أنفشتها وأهملتها .

وذاد : طرد .

* * *

والغرض من هذه النصيحة :

النهى عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به ، علما وحكمة وفلسفة

والتنبيه على أن إنكار أحد طرفى الممكن من غير حجة ، ليس إلى الحق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر ، من غير بينة .

بل الواجب فى مثل هذا المقام التوقف .

الفصل الثانى والثلاثون

خاتمة ووصية

أيها الأخ :

إنى قد مخضت لك فى هذه الإشارات عن زبدة الحق .

وألقمتك قفِىَّ الحكم ، فى لطائف الكلم .

ثم ختم الفصل بأن وجود العجائب فى عالم الطبيعة ، ليس بعجيب .

وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية ، والقابلات السفلية . ليس بغريب .

(١) أقول :

يقال : مخضت اللبن ؛ لأخذ زبده .

والزبد : زبد اللبن .

والزبدة : أخص منه .

والقَفِىُّ والقَفِيَّةُ : الشىء الذى يؤثر به الضيف .

وابتذال الثوب : استهانته ، وترك صيانته .

والوقّادة : المشتعلة بسرعة .

والدُّربة والعادة : الجراءة على الحرب ، وكلّ أمر .

وصغاه : ميله .

والغاغه من الناس : الكثير المختلطون .

وألحدْ فى الدين : حاد ، وعدل عنه .

والهَمَجُ : جمع الهَمَجَة ، ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير وأعينهما .

ويقال للرعاع من الناس الحمْقى : إنما هم همج .

ووثق يثق بالكسر فيهما .

ويتسرع : يتبادر .

فصنه عن الجاهلين ، والمبتذلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدُّربة والعادة ، وكان صغاه مع الغاغة أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ، ومن همجهم .

فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته ،

والوسوسة : حديث النفس .

والاسم منها الوسواس .

ودَرَّجه إلى كذا : أدناه منه على التدريج .

والاستفراس : طلب الفراسة .

وأسلفت : أعطيت فيما تقدم .

وتأسى به : تعزى به .

وأذاع الخبر : أفشاه .

* * *

واعلم أن العقلاء ، إذا اعتبرت عقائدهم بالقياس إلى المعارف الحقيقية ، والعلوم اليقينة ، كانوا .

إما معتقدين لها .

وإما معتقدين لأضدادها .

وإما خالين عنهما غير مستعدين لأحدهما .

وكل واحد من المعتقدين لها ، ولأضدادها :

إما أن يكونوا جازمين .

أو مقلدين .

فهذه خمس فرق .

والمعتقدون للحقائق الجازمون ، يفترقون :

إلى واصلين .

وإلى طالبين .

والطالبون .

وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس ، وبنظره إلى الحق . بعين الرضا والصدق ، فآته ما يسأَلك منه مدرجاً ، مجزأً ، مفرقاً ، تستفرس مما تسلفه ، لما تستقبله .

إلى طالبين يعرفون قدرها .
وإلى طالبين لا يعرفون قدرها .
والواصلون . مستغنون عن التعلم .
فيبقى هنا ست فرق منهم :
أولهم : وهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها ، وهم المبتذلون .
والثانى : المعتقدون لاضدادها ، وهم الجاهلون .
والثالث : الخالون عن الطرفين ، وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة ، والدربة ، والعادة .
والرابع : المقلدون لاضدادها ، وهم الذين صغاهم مع الغاغة .
والخامس : المقلدون لها ، وهم ملاحدة هؤلاء المتفلسفة ، وهمجهم .
وأما الفرقة الباقية ، وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها ، فقد أمر امتحانهم بأربعة أمور :
اثنان راجعان إليهم فى أنفسهم :
أحدهما : إلى عقولهم النظرية . وهو الوثوق بنقاء سريرتهم .
والثانى : إلى عقولهم العملية ، وهو الوثوق باستقامة سيرتهم .
واثنان راجعان إليهم فى أنفسهم بالقياس إلى مطالبهم :
أحدهما : بالقياس إلى الطرف المناقض للحق ، وهو تحرزهم عن مزال الأقدام ، وتوقفهم مما يسرع إليه الوسواس .
وثانيهما : بالقياس إلى طرف الحق ، وهو نظرهم إلى الحق بعين الرضا والصدق .
ثم أمر بعد وجود هذه الشرائط ، بالاحتياط البالغ عقلا ووهما ، حسبما ذكره ، وختم به وصيته ، وهو آخر فصول هذا الكتاب .

* * *

وهذا ما تيسر لى من حل مشكلات كتاب « الاشارات والتنبيهات » ، مع قلة

وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج لها ، ليَجرى فيما تأتيه مجراك ، متأسياً بك .

فإن أذعت هذ العلم ، أو أضعته ، فالله بيني وبينك .

وكفى بالله وكيلا *

البضاعة ، وقصور الباع فى هذه الصناعة ، وتعذر الحال ، وتراكم الأحوال ، والتزام الشرط المذكور فى مفتتح الأقوال .

وأنا أتوقع ممن يقع إليه كتابى هذا ، أن يصلح ما يعثر عليه ، من الخلل والفساد ، بعد أن ينظر فيه بعين الرضا ، ويتجنب طريق العناد .

والله ولى السداد والرشاد ، ومنه المبدأ ، وإليه المعاد .

رقمت أكثرها فى حال صعب ، لايمكن أصعب منها حال ، ورسمت أغلبهافى مدة كدورة بال ، بل فى أزمنة يكون كل جزء منها ، ظرفا لغصة ، وعذاب أليم . وندامة وحسرة عظيمة ، وأمكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم ، ويصب من فوقها حميم ، مامضى وقت ليس عينى فيه يقطر ، ولا بالى مكدر ، ولم يجىء حين لم يزد ألمى ، ولم يضاعف همى وغمى .

نعم ما قال الشاعر بالفارسية :

(بكر دا كردخوجندا نكه بينم بلا انكشترى ومن نكينم)

ومالى ، ليس فى امتداد حياتى زمان ليس مملوءاً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة ، والحسرة الأبدية .

وكأن استمرار عيشى ، أمرٌ جيوشه غموم ، وعساكره هموم .

اللهم نجنى من تزاحم أفواج البلاء ، وتراكم أمواج العناء ، بحق رسولك المجتبى ، ووصيه المرتضى .

صل الله عليهما وآلهما وفرج عنى ما أنا فيه ، بلا إله إلا أنت وأنت أرحم الراحمين .

(تم الكتاب)

تنبيه

جرى الشراح على اعتبار « الإشارات » و « التنبيهات » « فصولا » وزادوا على ذلك فأعطوها أرقاما عددية ، فصارت فصلا أول ، وفصلا ثانياً . . . . إلخ

وبناء على ذلك ، لما أحالوا على شيء مضى ، قالوا : كما مر فى « الفصل الثانى » من هذا النمط أو من نمط كذا .

* * *

فالطوسى مثلا :

يروى عن الرازى قوله :

(وقول الشيخ : واعلم أن الذى يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به . . . إلى آخره . إعادة للكلام الذى ذكره فى « الفصل الثانى» من هذا النمط)

ويقول الطوسى :

[وهذا مما لم يبينه الشيخ فى هذا الفصل ، إلا أنه تبين مما مر فى « الفصل السادس » من النمط الثانى » ومما سيأتى]

ويقول الطوسى :

[قدّم الغنى . . . ففسره فى « الفصل الأول » ، وأثبت المطلوب به وحده ، فى فصلين بعده .

ثم فسر الباقيين فى فصلين بعدهما .

وذكر فى « الفصل السادس » ، و « الثامن » ، أن الفاعل إذا قصد نفع الغير ، أو حسن به ، كان أيضا مستكملا]

ويقول الطوسى :

[قد تبين فى « الفصل العاشر» من هذا « النمط » أن محرك السماء ، لايجوز أن يكون عقلا]

ويقول الطوسى :

[ولما تقدم إبطال هذا الرأى فى « الفصل الثانى عشر» من هذا « النمط » لم يتعرض ههنا لذلك]

هكذا صنع « الطوسى » فى هذه المواضع وفى غيرها ، كلما دعت حاجة إلى الإحالة. وكذلك صنع غير الطوسى ، فالمثال الأول يرينا أن الرازى صنع نفس الصنيع . ولعل غيرهما من الشراح صنع مثل ذلك أيضا .

ولقد كان ضروريا أن يفعلوا ذلك ؛ لأن الإحالة على مامضى من غير اللجوء إلى عمل كهذا تصبح عسيرة .

ولكن الشراح وقد تواضعوا على هذا العمل ، كان ينقصهم أن يضعوا — فى المتن — إلى جانب كلمتى « الإشارة » و « التنبيه » .

الأسماء والألقاب التى تواضعوا عليها ، فيعنون بكلمة « الفصل الأول » و « الفصل الثانى » . . . . إلخ .

ولكنهم لم يفعلوا ، فجاء عملهم ناقصا ؛ لأنهم حين يقولون :

[قد تبين فى « الفصل العاشر » من هذا « النمط » أن محرك السماء لايجوز أن يكون عقلا] يصبح لزاما على القارئ — لكى يعرف « الاشارة » أو « التنبيه » الذى يقع عاشراً لما قبله — أن يعود إلى أول النمط ويعد على أصابعه « الإشارات » و « التنبيهات » حتى يستنفد تسعا ، ثم يتأهب للوقوف عند ما يلى ذلك .

ولو أن الشراح أضافوا إلى كلمة « الاشارة » أو « التنبيه » اللقب الذى تواضعوا عليه فقالوا : « الفصل الأول » [وهم إشارة : من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل .. إلخ] مثلا

لأمكن للعين إذ تدور على ألقاب الفصول ، أن تقع على « الإشارة » المحول عليها فى سرعة خاطفة .

ولو أنهم صنعوا فهارس ، لأمكن للعين فى سهولة أكثر أن تعرف أين يقع الفصل العاشر .

وقد رأينا أن نكمل ما فاتهم فأضفنا كلمة « الفصل الأول » و « الفصل الثانى » . . إلخ إلى « الاشارات » و « التنبيهات » وصنعنا من الفهارس ما لم يصنعوا .

وإذا كانوا قد تورعوا عن ذلك الصنيع خشية أن يظن أنه من عمل ابن سينا نفسه — مع أنه لا يحط من قدر ابن سينا لو نسب إليه — فقد رأينا أن نصنعه نحن وأن ننبه إلى أنه من عملنا ، لا من عمل ابن سينا ، جمعا بين ما توخوا من صيانة معالم الماضى ، وما توخينا من التيسير على القارئين .

المحقق

سليمان دنيا

فصول النمط الثامن

فى البهجة والسعادة

صفحة

صفحة

فصول النمط التاسع

فى مقامات العارفين

صفحة

صفحة

صفحة

فصول النمط العاشر

فى أسرار الآيات

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

تم طبع هذا الكتاب على مطابع
دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨





